TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

FICHTE FELSEFESİNDE *WISSENSCHAFTSLEHRE*'NİN TEMEL İLKELERİNE GÖRE HUKUK VE AHLAK ARASINDAKİ AYRIM

Yüksek Lisans Tezi

Emre BİLGİÇ

Ankara, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

FICHTE FELSEFESİNDE *WISSENSCHAFTSLEHRE*'NİN TEMEL İLKELERİNE GÖRE HUKUK VE AHLAK ARASINDAKİ AYRIM

Yüksek Lisans Tezi

Emre BİLGİÇ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN

Ankara, 2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

FICHTE FELSEFESİNDE *WISSENSCHAFTSLEHRE*'NİN TEMEL İLKELERİNE GÖRE HUKUK VE AHLAK ARASINDAKİ AYRIM

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Prof. Dr. Erdal Cengiz	**.....**
2- Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz	**.....**
3- Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN	**.....**

Tez Savunması Tarihi: 29.12.2020

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN danışmanlığında hazırlamış olduğum "Fichte Felsefesinde *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkelerine göre Hukuk ve Ahlak arasındaki Ayrım (Ankara.2020)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Emre BİLGİÇ

TEŞEKKÜR

Tezimi büyük bir titizlikle okuyup değerlendiren tez danışmanım Doç.Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN'a, değerli yönlendirmelerinden dolayı Prof.Dr. Erdal CENGİZ'e, yüksek lisans süresince yardımlarını eksik etmeyen Doç.Dr. Seyit COŞKUN, Prof.Dr. Bahtiyar Yücel DURSUN ve Prof.Dr. Hamdi BRAVO'ya, felsefi konularda zihnimi netleştirmeme katkı sağlayan Dr.Öğr.Üyesi Itır GÜNEŞ, Dr.Öğr.Üyesi Volkan ÇİFTECİ, Fazıl ÇELİK, Zafer KETİZMEN, İsa BOSTAN, Buğra ŞENER ve Cüneyt ARIKAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
KISALTMALAR iii
GİRİŞ 1
KANT FELSEFESİNDEN FICHTE'NİN TEMEL İLKESİNE 5
1.1. Kant Felsefesinin Ana Hatları 5
1.1.1. Kant'ın Teorik Felsefesi 6
1.1.1.1. Kantçı Epistemoloji 6
1.1.1.2. Kavram ve Görülerin Sentezi 7
1.1.2. Kant'ın Pratik Felsefesi 8
1.1.3. İki Dünya Düalizmi 12
1.2. Kant'tan Fichte'ye Felsefi Uğraklar ve "Aenesidemus'un Eleştirisi" 14
1.2.1. Jacobi'nin Dolaysızlık Felsefesi ve Kant Eleştirisi 15
1.2.2. Reinhold'un Tek İlkede Temellenen Kantçı Felsefesi 17
1.2.3. Salomon Maimon'un Eleştirileri ve Önerileri 19
1.2.4. Schulze'nin *Aenesidemus* Metni 22
1.2.5. "Aenesidemus'un Eleştirisi" 23
1.3. Sonuç 27
JENA DÖNEMİ (1794-1799) FICHTE FELSEFESİ 31
2.1. *Wissenschaftslehre* Kavramı ve Fichte'nin Bilgi ve Bilim Anlayışı 32
2.2. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkeleri 34
2.2.1. Koşulsuz Temel ilke 35
2.2.2. İçeriğe Göre Koşullu İkinci İlke 41
2.2.3. Biçime Göre Koşullu Üçüncü İlke 44
2.2.4. Temel İlkelerin Değerlendirilmesi 47
2.3. *Wissenschaftslehre*'de Teorik Alan 52
2.3.1. "Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyar" 53
2.3.2. "Tasarımın Çıkarsanması" 65
2.3.2.1. Görme [Anschauen] 66
2.3.2.2. Hayal gücü ve Anlama Yetisi 67
2.3.2.3. Özgürlük-Zorunluluk 68
2.3.2.4. Düşünme, Yargı yetisi ve Akıl 68
2.3.3. Teorik Alanın Değerlendirilmesi 70
2.4. *Wissenschaftslehre*'de Pratik Alan 71
2.4.1. Teorik ve Pratik Etkinliklerin İlişkisi, Tasarımlama ve Çabalama (§5) 72
2.4.2. Çabalama, Karşı-Çabalama ve Denge (§6-7) 76
2.4.3. Duygu (§8-9) 77

2.4.4. Güdü ve Özlem (§10) ... 79
2.4.5. Duyguların Karşıtlığı ve Güdü-Eylem İlişkisi (§11) ... 81
2.4.6. Pratik Alanın Değerlendirilmesi ... 83
FICHTE FELSEFESİNDE HUKUK VE AHLAK ... 84
3.1. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkelerine Göre Düzenlenmiş Hukuk ... 84
3.1.1. Hak Kavramının Çıkarımı ... 85
3.1.2. Hak Kavramının Uygulanabilirliği ... 91
3.1.3. Hak Kavramının Sistematik Uygulaması veya Hak Doktrini ... 94
3.2. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkelerine Göre Düzenlenmiş Ahlak ... 102
3.2.1. Ahlak İlkesinin Çıkarımı ... 103
3.2.2. Ahlak İlkesinin Uygulanabilirliği ve Gerçekliği ... 105
3.2.3. Ahlak İlkesinin Sistematik Uygulaması ... 113
3.2.3.1. Ahlaki Eylemin Biçimsel Koşulları ... 113
3.2.3.2. Ahlak Yasasının Maddi İçeriği ... 114
3.2.3.3. Ödevler Doktrini ... 116
3.3. Fichte'de Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki ... 122
3.4. Fichteci Ayrılık Tezine İlişkin İki Temel Tartışma ... 130
3.4.1. *GNR*'de "...malısın!"ın Anlamı ve Hukuki Zorunluluğun Bütünlüğü Sorunu ... 130
3.4.2. Hukuk-ahlak hiyerarşisi sorunu ... 136
3.5. Fichteci Ayrılık Tezinin Literatüre Sağlayacağı Katkı ... 140
3.5.1. Hukuk Kavramındaki Dilsel Uzlaşmazlıklar ... 141
3.5.2. Hukuki Pozitivizmde Hukuk ve Ahlak Arasındaki Ayrım ... 143
3.5.3 Fichteci Ayrılık Tezinin Hukuki Pozitivist Tezlerle Karşılaştırılması ... 147
3.6. Fichteci Ayrılık Tezinin Olası Bireysel ve Toplumsal Katkıları ... 149
3.7. Etik Problemlere Katkısı: Kürtaj Örneği ... 151
3.8. Kantçı Ahlak ile Faydacılığın Sentezi Olarak Fichteci Ayrılık Tezi ... 154
SONUÇ ... 156
TABLO 1: *Wissenschaftslehre*'de Teorik Alan ... 164
ÖZET ... 165
ABSTRACT ... 166
KAYNAKÇA ... 167

KISALTMALAR

BW Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehte oder sogenannten Philosophie* (1794) ("*Wissenschaftslehre* Kavramı ya da Felsefe Olarak Anılan Kavram Üzerine"*, Alman İdealizmi I* içinde, haz. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu)

GNR Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796-7) (*Foundations of Natural Right.* haz. F. Neuhouser, çev. M. Baur)

GMS Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.* çev. İ. Kuçuradi)

GWL Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5) (*The Science of Knowledge* içinde. çev. P. Heath ve J. Lachs)

KPV Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (*Pratik Aklın Eleştirisi.* çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı)

KV Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason.* çev. ve haz. P. Guyer ve A. W. Wood)

P Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek)

SS Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798) (*The System of Ethics in accordance with the Principles of the Wissenschaftslehre,* haz. ve çev. D. Breazeale ve G. Zöller

WLnm Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796/99), haz. ve çev. D. Breazeale

GİRİŞ

Hukuk alanı, '...malısın!' biçimindeki yargıları içermesinden dolayı ahlak alanı kapsamında görülebilir. Durum bu ise hukuki bir sistem ahlaka uygun biçimde kurulmalı ve dolayısıyla nesnel ahlakın var olduğu ve onun bilinebileceği iddia edilmelidir. Nesnel ahlakın mümkün olduğunu varsaysak bile ona akıl yürütme ile mi yoksa sezgi ile mi ulaşılacağı, bu belirli olsa bile hangi öncüllerden kurulu bir akıl yürütme ya da nasıl bir sezgisel yöntem kullanılacağı belirsiz kalmaktadır ve dolayısıyla nesnel ahlakın savunucusu olduğunu düşünen kişiler aynı olayı farklı ölçütlere göre değerlendirerek farklı sonuçlara varabilmektedir. Bu durumda, varsayılan nesnel ahlak anlayışlarının öznel olabileceği kuşkusundan kurtulmak zordur.

Hukuk, herkesi ilgilendiren ve herkes üzerinde bağlayıcılığı olan yasal bir sistemi işaret etmektedir. Hukuk, ahlak alanına dahilse ve bir olayda farklı ahlak anlayışlardan farklı ahlaki sonuçlar çıkarıldığı göz önünde bulundurulursa, kişilerin asgari düzeyde de olsa üzerinde anlaşabileceği ahlaki bir zeminin bulunması gerekir. Bu koşulun karşılandığını varsaydığımız bir durumda, kişi hukuku ihlal ediyorsa, bir eylemi ahlaksızca olduğunu bile bile gerçekleştirdiğini de kabul etmiş olur. Diğer yandan, ortaya koyduğu davranışın ahlaki olduğunu söyleyen kişinin hukuku ihlal ettiğine nasıl karar verilecektir? Bu temel herkesin üzerinde anlaştığı bir temel olmayacak; hâkim ahlak anlayışı, farklı ahlak anlayışlarına sahip kişilere dayatılmış olacaktır. Buna ek olarak, belirli ahlaksal yargılar üzerinde anlaşılsaydı bile, bir eylemi niyetinden bağımsız olarak değerlendirmek gerekecekti. Ancak niyetin ahlaki eylemle ilgili olmadığı düşüncesi mutlak değildir. Ahlaklı olma olanağı bulunan bir varlığı, bu olanağa sahip olmayan varlıklardan ayıran şeylerden birini, onun belirli girdilere belirli çıktılar veren bir otomat olmaması olarak düşünmemiz mümkünse, ahlaklılığın kişinin niyeti ile ilgili

olabileceğini de söylemiş oluruz. Bu durumda, ahlakın öznel boyutu olan niyeti gözlemenin imkansızlığı gündeme gelebilecektir. Niyet ve niyetin duyusal dünyadaki görünüşü arasındaki boşluk doldurulamayacaktır.

Hukukun ahlaka göre düzenlenmesinin yarattığı problemler, hukuk alanını, ahlak alanından ayırmanın ve hukuku kendi ayakları üzerinde duran bir sistem haline getirmenin olanağını sorgulatmaktadır. Bu tezde hukuk alanını ahlak alanından ayırmış olan Fichte'nin bunu nasıl sağladığı; Fichteci ayrılık tezinin çağdaş hukuk felsefesindeki tezler arasında konumlandırılıp konumlandırılamayacağı veya onlara bir alternatif oluşturup oluşturmadığı ve bu ayrımın, hukuk ve ahlak kavrayışımıza ne gibi katkılar sunabileceği tartışılmıştır.

Fichteci ayrılık tezini ele almadaki temel zorluk, Fichte felsefesinin bir sistem felsefesi olmasıdır. Fichte, bütün felsefesini tek bir ilkeden türeterek onu bir bütün halinde ortaya koymak isterken, bunu gerçekleştirebilme uğruna biçimsel mantığı bile koşulsuz olarak kabul etmeyi reddetmiştir. Bu nedenle Fichte'nin ahlak ve hukuk felsefesi, bir bütün olarak Fichte felsefesinden—ve özelde sistemin kilit taşı konumundaki temel ilkesinden—yalıtık bir biçimde değerlendirilemez.

Fichte, temel ilkesini Kant felsefesi üzerine yapılan bir tartışma içerisinde belirler. Bu tartışma Kant felsefesinde ortaya çıkan iki dünya düalizminin yol açtığı problemler hakkındadır. Bu nedenle tezin birinci bölümü, Kant felsefesinin hem teorik hem de pratik alanı hakkında birincil kaynaklara başvurularak yapılan kısa bir değerlendirme içermektedir. Bu sayede Kant felsefesinde ortaya çıkan iki dünya düalizmi ve onun neden olduğu problemler açık kılınmıştır. Bölümün devamında bu problemler hakkında yazarak Fichte felsefesinin oluşumunda etkili olmuş düşünürlerin itirazları; Fichte'nin bu itirazlara verdiği cevaplar ve böylece kendi felsefesinin temelini hangi problemlere cevap olarak kurduğu ve temel ilkesinin hangi koşulları karşılamasını beklediği ele alınmıştır. Tezin ikinci bölümünde Fichte'nin onun temel ilkesi üzerine inşa ettiği felsefi sistemi bir

bütün olarak incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Fichte felsefesinde hukuk ve ahlak alanları; hukuk-ahlak ayrılığı tezi ve bu tezin literatüre, felsefi tartışmalara, bireylere ve toplumlara getirebileceği katkılara odaklanılmıştır.

Teze yöneltilebilecek olası bir eleştiri, ilk iki bölümün tezle ilgisiz olduğu veya teze yeterince katkı sağlamadığıdır. Fichte'nin hukuk ve ahlak üzerine yazdığı temel eserlerin başlığında, bu alanları *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkelerine göre oluşturduğunu açıkça belirtmiş olduğu ve Fichte felsefesinin bir sistem felsefesi kimliği taşıdığı düşünülürse, Fichte'nin hukuk ve ahlak felsefesine dair bir incelemenin onun temel felsefesini es geçmesi Fichte'nin belirli bir yorumuna bağlı kalmasıyla mümkün olabilirdi. Ancak tezin ilk iki bölümü literatürdeki belirli bir Fichte yorumuna bağlı kalmayıp birincil kaynakların özel bir incelemesini sunduğundan tezin ayrılmaz parçalarıdır. Ayrıca bu bölümde yapılan çözümlemeler ve ulaşılan sonuçlar ahlak ve hukuk ayrımının kökenini anlama adına oldukça önemlidir. Zira bu ayrımın kökeninde Fichte'nin temel ilkesi konumundaki Ben=Ben bulunur.

Tezin ana sonuçları şunlardır:

1) Fichteci ayrılık tezinin kökeninde Ben'in var olabilmesi ve var kalabilmesi arasında yaşadığı gerilim, Ben'in bölünmüşlüğü yatar.

2) Fichte'ye göre hukuk ve ahlak çatıştığında hukuka göre eylememiz gerekir, yani ahlaki eylemler sadece hukukun izin verdiği alanlarda gerçekleştirilmelidir.

3) Fichteci ayrılık tezi, çağdaş ayrılabilirlik tezlerine bir alternatif sunar. Temel farkı, hukuk-ahlak ayrılığına rağmen, bunlar arasında bir takip sırası oluşturabilmesidir.

4) Fichteci ayrılık tezi bireysel ve toplumsal katkılar sunar. Bunlardan en önemlisi kişiyi kendi "ahlaksızlığıyla" barıştırmasıdır.

5) Fichteci ayrılık tezi tartışmalı etik problemlere farklı açılardan yaklaşmamızı sağlar. Örneğin, kürtajın ahlaken yanlış olduğu kabul edilse bile hukuken yasaklanmaması gerekebilir.

6) Fichteci ayrılık tezi, Kant ahlakı ve kural faydacılığını bir araya getirerek, ikisini aynı anda takip etmemiz gerektiğini ve ikisi çatıştığında kural faydacılığını seçmemiz gerektiğini ima eder.

1.BÖLÜM

KANT FELSEFESİNDEN FICHTE'NİN TEMEL İLKESİNE

Bu bölümde Fichte'nin temel ilkesinin ve dolayısıyla bu ilke üzerine inşa ettiği felsefe sisteminin oluşmasında etkili olan felsefi görüşler tartışılmış ve Fichte'nin bu görüşlerle nasıl ilişki kurduğu gösterilmiştir. Fichte kendisini eleştirel felsefenin gerçek temsilcisi olarak gördüğünden[1] araştırmaya Kant felsefesi ile başlanmış; ardından, Kant felsefesini eleştirerek Fichte'yi etkilemiş olan Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), Salomon Maimon (1753-1800) ve Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) gibi düşünürlerin felsefi düşünceleri ve eleştirel felsefeye yönelttikleri temel eleştiriler ele alınmış; daha sonra, Fichte'nin Kant felsefesi üzerine süregiden tartışmalara katkısı, "Aenesidemus'un Eleştirisi" (1794) incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise hem bu tartışmalar hem de ilk dönem Fichte felsefesinin temel eseri *GWL* göz önünde bulundurularak Fichte'nin felsefi konumu anlaşılmaya çalışılmıştır.

1.1. Kant Felsefesinin Ana Hatları[2]

Eleştirel felsefe veya transandantal idealizm olarak da bilinen Kant felsefesinin slogan olmuş sözü, "İçeriksiz düşünceler boştur, kavramsız görüler kördür" (KV A51, B75), rasyonalizmin somut dünyaya dair içerik veremediği ve empirizmin kavram ve yasalar oluşturmada yetersiz kaldığı eleştirilerini bir araya getirerek, bilginin sadece ve sadece kavram ve görülerin sentezlendiği bir bilgi teorisi ile mümkün olduğunu öne sürer. Bu başlıkta, ilkin, bu sentezi mümkün kılan Kantçı epistemoloji ve bu sentezin nasıl

[1] Bkz. *BW*, s. 61-64.

[2] Kant felsefesine yöneltilerek Fichte'yi etkilemiş ve Fichte'nin temel ilkesini oluşturmasında önemli rol oynamış olan eleştiriler, Kant felsefesinde ortaya çıkan iki dünya düalizminden kaynaklı problemler hakkındadır. Bu başlıkta Kant felsefesi, iki dünya düalizmini anlaşılır kılacak ölçüde incelenmiştir.

oluşturulduğu gösterilmiştir. Kavram ve görülerin sentezi Kant felsefesinin sadece teorik kısmının temelini kurmaktadır. Kant felsefesinin pratik kısmı ise bu sentezin, diğer bir deyişle deneyimin dışında kalan özgürlük ve ahlak alanına ilişkindir. Bu başlıkta, ikinci olarak, bu alan ele alınmıştır. Son olarak, teorik ve pratik alanın farklı türden gerçeklikler kurmasından kaynaklanan ve Kant'ın ardıllarına bıraktığı temel problem olarak görülebilecek 'duyusal dünya-düşünsel dünya' düalizmi tartışılmıştır. Bu problem Kant sonrası eleştirilerin temel yönünü tayin etmede belirleyici olmuştur.

1.1.1. Kant'ın Teorik Felsefesi

1.1.1.1. Kantçı Epistemoloji

Kant, kavram ve görülerin birlikteliğini bilgi kuramında bir değişiklik yaparak ortaya koyar. Çelişmezlik ilkesinde temellenen bir bilgi sistemini savunan Leibniz-Wolff geleneğinin analitik yargıları bilgiyi genişleten bir işleve sahip değildir. Diğer yandan gerek Kartezyen şüphecilik gerekse de Lockecu empirizm, bilgi kuramını karşılık gelme kuramına göre oluşturur; ikisi de algının veya ideanın, onlara aşkın olan bir gerçekliğe karşılık geldiği zaman doğru bilgi verebileceği varsayımına sahiptir.

Karşılık gelme teorisinde olduğu gibi, bir tasarımın nesnesi bu tasarıma aşkın bir gerçekliğe sahipse, bu tasarımı, nesnesi ile karşılaştıracak bir temel bulunamaz. Doğruluk bu teori temelinde kurulduğunda, empirik anlamda realist olmak, yani empirik gerçekliğin bize evrensel ve zorunlu bilgiyi verdiğini söylemek imkansız hale gelir.[3] Kant'ın transandantal idealizmi ise doğruluğu, karşılık gelme teorisi yerine tutarlılık ilkesine göre, ancak rasyonalizmin aksine bilgiyi genişletmeyi mümkün kılacak bir biçimde kurmayı dener.[4] Bunun için gerçeklik alanını görünüş alanı ile sınırlandırır ve

[3] Gerçekliği tasarımdan bağımsız olarak kurup kurmamaya göre, transandantal realist ya da transandantal idealist olunur. Transandantal realist gerçekliği aşkın bir biçimde kurduğundan, empirik anlamda idealist olmak zorunda kalır. Kant ise transandantal idealizmi öne sürerek gerçekliği görünüşe içkin olarak kurar ve böylelikle empirik gerçekçiliği güvence altına alır. Bu hususla ilgili bir tartışma için bkz. Beiser, F., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivizm*, s. 52-55.

[4] Kant empirik gerçekliği, algının birtakım *a priori* biçimler içerisinde gösterilip gösterilememe problemi olarak anlar. Bu bir karşılık gelme teorisinden ziyade bir tutarlılık teorisine benzer. Kant'ın yazılarında bu iddiayı destekleyecek çok sayıda pasaj vardır. Bunlardan biri şu şekildedir: "Duyular dünyası genel yasalara

bilgi teorisini görünüşler arasındaki ilişkilerin evrensel biçimlerine odaklanarak kurmaya çalışır.

Sonuç olarak, Kant felsefesi bir gerçeklik anlayışı belirleyip buradan doğru bilgiye ilerlemez; bunun yerine, genişleyebilen, zorunlu ve evrensel bilgiyi mümkün kılan bir gerçeklik anlayışını arar.[5]

1.1.1.2. Kavram ve Görülerin Sentezi

Tasarım ve tasarımın nesnesi arasındaki ayrımın kaldırılmasıyla birlikte, görünüşün gerçekliğinin ve kavram ile görülerin görünüşte bir arada bulunmasının önü açılmıştır. Bu olanak Kant için yeterlidir, çünkü ona göre kavram ve görülerin bir arada olduğu zaten kabul edilmektedir.[6] Dolayısıyla Kant deneyimde evrensellik ve zorunluluğun var olup olmadığı problemiyle eşdeğer olan, hem *a priori* zorunluluk içeren hem de bilgiyi genişleten sentetik *a priori* yargıların var olup olmadığı problemini tartışmaz; bu tür yargıların nasıl mümkün olduğunu göstermekle yetinir.[7]

Kant, sentetik bilgi görü içermek zorundaysa *a priori* görmenin nasıl mümkün olduğunu ve görünün nesnesiyle ilişkisinin dolaysız olduğu varsayılıyorsa nesnesinden önce gelen bir görünün nasıl mümkün olabileceğini sorgular (P §7-8: 30-31). Buradan, *a priori* görülerin duyusallığın biçimleri olduğu; her mümkün deneyimin bu biçimler altında gerçekleştiği; bunların uzay ve zaman olduğu; dolayısıyla uzay ve zamanın kendinde gerçekliklerinin olmadığı; ancak ve ancak uzay ve zamanın kendinde gerçeklikleri olmadığı kabul edildiğinde sentetik *a priori* bilginin mümkün olduğu sonuçlarına ulaşılır (P §9-10; §13, Not 1,3).

göre bağlantılar içine sokulan görünüşlerin bir zincirinden başka bir şey değildir" (P §57: 108). Diğer örnekler için bkz. *P,* §13: 40; 18: 48; 19: 49; 49: 90-91.

[5] Kant'ın gerçeklik kavrayışı aşkın gerçekliği temel alan Kant sonrası düşünürler, örneğin Jacobi ve Schulze tarafından reddedilmiştir. Jacobi ve Schulze'nin eleştirileri tezin 1.2.1 ve 1.2.4 numaralı başlıklarında ele alınmıştır.

[6] Kant, Saf Matematik ve Doğa Biliminin itiraz edilemeyecek sentetik *a priori* bilgiler verdiği varsayımına sahiptir (P §4).

[7] Kant her ne kadar Hume'un onu dogmatik uykusundan uyandırdığını iddia etse de bir önceki dipnotta değinilen varsayımı ile tam da bu varsayımı sorgulayan Humecu problemi tartışmaktan kaçar. O halde tezin 1.2 numaralı başlığında ele alınan Kant eleştirilerinin neden Hume'a geri dönüş yaptıkları açıktır.

Belirli uzamsal ve zamansal algılar yanıltıcı olabildiğinden, uzay ve zamanın idealler olarak belirlenmesi sentetik *a priori* yargıları mümkün kılmak için yeterli değildir. Bu nedenle, Kant herkes için nesnel geçerliliği olabilecek algıların nasıl mümkün olduğunu araştırır ve bunun deneyimden kaynaklanmayan saf kavramlar gerektirdiğini düşünür. Bu kavramları keşfetmek için yargılama biçimlerine odaklanır ve onlarda deneyim için vazgeçilmez olanı arar. Kant yargıların mantıksal fonksiyonlarını dört grup altında toplar ve bu dört grubun altında üçer yargılama biçimi olmak üzere toplam on iki tane yargı biçimi öne sürer. Ardından, on iki yargı biçimine karşılık gelecek on iki saf kavram belirler (KV A66-83; B91-116). Yargının mantıksal fonksiyonları, tikel deneyimleri yargılama biçimlerinden türetildiğinden, bu biçimlerden türetilen saf *a priori* kavramlar (kategoriler) da deneyime zorunlu olarak uymaktadır.

Sonuç olarak, Kant'ın kavram ve görüleri sentezlerken getirdiği temel yenilik uzay ve zamanın *a priori* görüler olduğunu öne sürmesidir. Bu sayede hem görü hem biçim olan uzay ve zamanın, hem duyusal görü gibi hem de biçimsel kavramlar gibi iş görerek görü ve kavram arasındaki bağlantıyı sağladığı öne sürülebilmiştir. Bunun yanında, saf ve empirik kavramlar arasında bir ayrıma gidilerek, gerçek ve kuruntu arasında bir ayrım yapılabilmesinin önü açılmış ve bu sayede solipsizmden kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu sentezin en önemli sonucu ise uzay ve zamanın empirik-gerçek olan zihinsel durumlar için zorunlu biçimsel koşullar olması nedeniyle bu biçimler altında verilemeyecek şeylerin empirik gerçekliğini tartışmaya kapatmış olmasıdır.

1.1.2. Kant'ın Pratik Felsefesi

Kant'ın pratik felsefesi özgürlüğü temel alır. Bu sebeple, Kant'ın teorik ve pratik felsefelerinin birbirini ortadan kaldırmaması için teorik felsefesinin özgürlük fikri ile en azından çelişmemesi gerekir. Kant özgürlüğü varsaymanın önünde teorik bir engel olmadığını şu şekilde savlar: Akıl tüm olanaklı deneyimin mutlak bütününü düşünmesi aracılığıyla empirik gerçekliğin sınırlarını aşar; böylece bu bütünlüğün aşkın

kavramlarına ulaşır (KV B390-5). Görü biçimleri altında verilemeyecek bu kavramlardan (ideler) biri olan kozmolojik ide dört diyalektik sav üretir. Bu savlardan her biri bir antinomiye karşılık gelmek üzere iki sınıf antinomi—matematiksel antinomiler ve dinamik antinomiler—ortaya çıkar. Matematiksel antinomilerde (çelişkili olanların bir kavramda tasarlanabilir olarak görüldüğü antinomiler) iki olası sonucun ikisi de yanlış olarak belirlenirken; dinamik antinomilerde (bağdaşabilir olanların çelişkili olarak tasarlandığı antinomiler) iki sonucun ikisi de mümkün olarak belirlenir. İkinci sınıf antinomiler altında yer alan özgürlük ve nedensellik arasındaki bağdaşmazlık, duyulur dünyadaki neden ile düşünsel dünyadaki neden birbirinden ayırt edilerek giderilir (P §51-53). Böylece özgürlük fikrinin doğa fikri ile çelişki içermediği gösterilmiş olunur.

Kant'ın pratik felsefesinin ana hatlarını ortaya koyduğu eserlerinden biri *GMS*'dir. Kant bu eserde saf pratik aklın, yani özgür istencin mümkün olup olmadığının cevabını arar. Kant eserin birinci bölümünde, felsefi bir tartışmayı olanaklı kılmak için ahlaka ilişkin belirli kavramların sınırlarını çizer. Ahlaksal değerin, istencin yöneldiği hedefler ile ilgili olmadığını ancak istencin ilkesinde olduğunu, yani iyi olabilecek şeyin istenç olduğunu ortaya koyar. İyi istenç kavramının bir yasallık içerisinde gösterilebileceğinden yola çıkarak ödev, saygı ve ahlak yasası kavramlarının sınırlarını belirler. İkinci bölümde, ahlaklılığı analiz edebilmek için, zorlayıcı ilkelerin belirli bir sınıflandırmasını yapar ve burada koşullu buyrukla koşulsuz buyruğu ayırır. Koşullu buyruklarda istencin nesnesi istençte içerildiğinden bu buyruklar analitik bir nitelik gösterirken; koşulsuz buyruk istencin kendisi ile olan ilişkisini ele aldığından sadece biçimsel olma özelliğine sahiptir ve tikel bir istencin, genel-olarak-istenç ile ilişkisini genel bir yasaya bağlı olarak kurmaya çalıştığından sentetiktir.[8] Kant ahlakın analitik buyruklarla ilgili olamayacağını düşünerek, ahlaklılık kavramından istencin özerkliği kavramına ulaşır. İlk iki bölüm aynı tartışmanın farklı bir dille yeniden tekrarlanması gibidir ve vurgu daima ahlaklılığın

[8] Kant'ın koşullu ve koşulsuz buyruklar arasında yaptığı ayrım, tezde ele alınan Fichteci hukuk-ahlak ayrımını anlama adına önemlidir. Bu konu, tezin üçüncü bölümünde ele alınmıştır.

rastlantısal koşulları ifade eden eğilimlerden ve duygulardan bağımsız olmayı gerektirdiği üzerinedir. Kant, üçüncü bölümde ise, özgür istenç fikrinin bir analitiğini yaparak bu fikirde istencin bağımsızlığı/koşulsuzluğu kavramının içerildiğini gösterir ve özgürlüğün, istencin özerkliği anlamına geldiğini ortaya koyar. Hiçbir koşul taşımaması gereken böyle bir istenç zorunlu olarak genellik/evrensellik kavramını içermesi gerektiği için özgürlük fikrinden zorunlu bir genellik kavramı çıkarsanır. Bu genellik bir yasa olarak formüle edildiğinde, ahlak yasasına ulaşılmaktadır.[9] Kant ilk iki bölümde ahlaklılıktan istencin özerkliğine ulaşırken son bölümde özgürlükten ahlak yasasına ulaşmaktadır.[10] Son bölümde izlenen güzergâh, koşulsuz buyruğun, aklın kendisine yönelttiği özgür olma buyruğu olduğunu göstermektedir.

Kant'ın *GMS*'de yaptığı kavram analizi, istencin özerkliğini ve istencin ahlak yasası aracılığıyla kendi kendisini güdüleyebildiğini göstermez. Bunun için nesnel olan ahlak yasasının öznel olan maksimle ilişki kurması gerekir. Bu ise sadece eylemle mümkündür. Bu nedenle, özgür eylemi mümkün kılacak, evrensel ve tikeli bir araya getirecek bir ara unsura ihtiyaç duyulur. Ahlak yasasının bir maksim olabilmesini mümkün kılan bu unsur saygı duygusudur. Şöyle ki, Kant'ta doğal bir varlık olarak insan, maksimini zorunlu olarak mutluluk ilkesini temel alarak belirler.[11] Öyleyse var olma sebebi özgürlük olarak savlanan *a priori* bir ilke olarak ahlak yasası, insanın doğasıyla çelişir görünür. İnsanın içerikli doğası, sadece biçimsel bir ilke olan ahlak yasası ile güdülenemez. Kant'ın ahlak yasasının gerçekleşebilmesinin olanağını göstermesi, bu yasayı, insanın doğal yapısını güdüleyebilme ihtimali olan bir duyguya bağlayabilmesinden geçer. Bu duygu ahlak yasasına saygı duygusudur. Saygı duygusu, ahlak yasası ve öznel maksimler arasındaki

[9] Saf pratik aklın temel yasası, "Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (KPV §7), özgürlük varsayıldığında analitik olarak çıkar.
[10] Kant'ta özgürlük, ahlak yasasının varlık koşulu; ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme koşuludur (KPV: 4). Özgürlüğün ahlak yasasının sebebi olduğu düşüncesi, önce ahlak yasasının bilincine varıldığını yadsımaz.
[11] "Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer" (KPV §3). Çünkü doğal bir istencin yönelmiş olduğu bir nesne vardır ve bu istenç o nesne tarafından belirlenmiştir.

bağlantıyı sağlamak için, yani bu yasanın eylemin maksimi olmasını mümkün kılmak için öne sürülür. Çünkü bu duygu biçimsel bir duygu olduğundan bir etkilenim aracılığıyla ortaya çıkmaz, onun yerine istencin kendisi tarafından üretilir. Böylece diğer duyguların aksine istencin özerkliğini imkânsız kılmadan onu güdüleme iddiası taşır.

Kant felsefesindeki özgürlük-ahlak[12] ilişkisi göz önüne alındığında, ahlak yasasına saygı duygusunun kişinin akılsal bir varlık olarak bağımsız olmayı, özerk olmayı isteme duygusu olduğu görülür. Bunun formülü ise ahlak yasasıdır. Bu durumda ahlak yasasına saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu anlamına gelen ödev de özgür olma ödevidir, yani kişinin kendisinin rasyonel bir varlık olması nedeniyle koyduğu yasaya uyma zorunluluğudur. Diğer yandan, Kant düşünsel olarak kurduğu böyle bir alanın somut dünyaya uygulanmasında ödev idesinin arkasında gizlenmiş bir ben-sevgisi dürtüsünün bulunma ihtimalini reddedemeyeceğimizi söyler (GMS: 23). Sonuç olarak, özgürlük pozitif olacaksa özgürlüğe saygı duygusu da olmalıdır. Bu, kişinin kendi dışındaki bir nesneye duyduğu saygı değil, onun kendi eyleminin nedeni olabilmesine duyduğu bir öz saygıdır.[13] Ancak, öz saygıyı temel alır gibi görünen bir maksimin arkasında mutluluk ilkesini temel alan bir ben-sevgisi[14] de olabilir. Öyleyse Kant'ta saf aklın pratik olma olanağı sadece ben-sevgisine bağlı olmayan bir öz saygı duygusunun kabulüne bağlıdır.

Kant'ın pratik alana dair yaptığı incelemenin somut alandaki yansıması kabaca şu şekilde olacaktır: **i)** Evrenselleştirilebilme ilkesine aykırı görünen davranışlar iyi bir istence dayanmaz; **ii)** evrenselleştirilebilme ilkesi ile tutarlı davranışların iyi bir istence

[12] Kant'ta özgürlük-ahlak ilişkisine dair çıkarılabilecek bazı formüller şu şekildedir: Ahlak yasasının bilinci = Özgürlüğün bilinci (KPV: 52); Ahlak yasasının altında olan bir istenç = Özgür bir istenç (GMS: 65); Yasaya saygı=Ahlaklılık (KPV: 84); Ahlaksal Buyruklar=Özgür Davranmaya İlişkin Buyruklar (GMS: 33). Bunlar gibi çok sayıda örnek Kant'ta ahlaklılığın özgürlüğe güdülenme anlamına geldiğini gösterir. Ahlaklılık, özgürlüğün akılsal sonlu bir varlıktaki görünümü olarak duygu ve eğilimleri reddedebilme duygusu (saygı) şeklinde karşımıza çıkıyor. Öyleyse şunu da eklemeliyiz: Diğer duyguların var olması, saygı duygusunun var olabilmesinin zorunlu koşuludur. Saygı ancak onlarla çatışma halinde vardır.

[13] Öz saygı olarak isimlendirmeyi tercih ettiğim ahlak yasasına saygı duygusu, Ben'in empirik kavramını içermiyor. Bunun yerine bireysel Ben'leri aşan, her akıllı varlıkta ortak olan saf Ben'i içeriyor. Aklın nesnel yasaları ve özgürlük bakımından her bireysel Ben saf Ben'e işaret eder ve herkes bu bakımdan aynı Ben'dir.

[14] Buradaki Ben açıkça empirik Ben'dir.

dayanıp dayanmadığı dış bir gözlemci hatta kişinin kendisi tarafından bile bilinemez. Buradan yola çıkılarak varılacak sonuç, Kant'ta ahlaka aykırı bir davranışın somut alanda bilinebilir ve bu yüzden nesnel olduğu; ancak ahlaklı bir davranışın, davranışların görünümünden yola çıkılarak bilinemeyecek bir niyete dayandığı ve bu yüzden öznel olduğudur. Kant ahlakı, bilgisinin mümkün olmadığı bir alanla ilgili çıkarımlar yaparak ahlaka aykırı bir davranışın bilgisini somut alanda mümkün kılmaktadır. Ahlaka aykırı bir davranışın nesnel bir alanda belirlenebiliyor olmasının, Kant felsefesinin pratik olmayan yönü ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Kant ahlakı teorik tutarlılığa dayanır.

1.1.3. İki Dünya Düalizmi

Kant kurduğu bu sistemle duyulur bilgi dünyası ile düşünce dünyasını ayırır: Bir tarafta doğa bilimi ve matematiğin nesnel, zorunlu, evrensel ve genişleyen bilgi verdiği varsayımından faydalanılarak kurulan deneyim alanı, diğer tarafta bilgiye konu olamayacak özgürlük alanı.[15] Kant bu ayrımla, gerçekliği empirik alanla sınırladığı halde, empirik gerçekliği olmayan varlığa bir inanç alanı açar. Böylece, düşünme ve bilme arasına da bir sınır çizer (P §32, §34). Bilme görü aracılığıyla mümkünken, düşünme görünün ona sağladıkları ile yetinmez. Bu sayede bilinemeyecek ama düşünülmesi bilme ile çelişmeyen özgürlük gibi fikirler üzerine düşünülmeye devam edilir.

Düşünsel alan bilgi için kullanılamasa da arzulama yetisinin rasyonel bir modeli temel alması aracılığıyla istencin özerkliğinin belirlenmesi ve böylece ahlaki bir varlık olma açısından işlevsel olur. Kısacası Kant'ta kendinde-şeye karşılık gelen bu alan en temelde özgürlüğün ve ahlakın olanağını verir. Kant her ne kadar maksimlerin saygı

[15] Kant (2007), *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, organik varlıklardaki amaçlılık ve estetik (güzellik ve yüce) üzerinden bu iki alanın birleşebileceğine dair bir umuda sahip olabileceğimizi ortaya koyar. Ancak bu sentezin sadece bir umut olarak işaret edilebilmesi, bu iki alanın teorik veya pratik temelde birleştirilemeyeceğinin bir göstergesi gibidir. Hatta bu eserin düalizmi ortadan kaldırmak yerine onu korumak için yazıldığı bile söylenebilir. Örneğin Beiser'e göre, Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni Herder'in düalizmi ortadan kaldıran teleolojik zihin teorisine cevap olarak yazar ve bu eserde bir düalizm savunması yapar (1987: 156).

duygusu aracılığıyla ahlak yasasını temel alabileceğini ortaya koymuş ve teorik tutarlılık ilkesinden yardım alarak somut dünyadaki davranışların ahlaka aykırı olup olmadığını belirlemeye çalışmış olsa da bunlar, bu iki ayrı dünyayı ahlaki dünya temelinde bir araya getirmek için yetersiz görünür.[16]

İki dünya düalizminin yarattığı sorunlardan ilk akla gelenler şunlardır:[17] Bu iki alan bir araya getirilemeyecekse, teorik alana ait kavramları, örneğin tikel deneyimleri yargılama biçimlerinden çıkarılan ve deneyimde anlam kazanan kategorileri, pratik alanda kullanmanın meşruiyeti nasıl sağlanacaktır? Ahlak ve özgürlük alanını ifade eden kendinde-şey alanının bilgisi mümkün değilse bu alanın gerçekliği ile empirik alanın gerçekliği arasında bir statü farklılığı doğar. Uzlaşamayan bu iki alanın gerçeklik kavramı altında ele alınmasını meşru kılan ilişki temeli veya referans noktası nedir? Bu iki alan bir araya gelemiyorsa, evrensel bir bilgi iddiası meşru olabilir mi? Kendinde-şeyin bilgisine hiçbir zaman ulaşılamayacaksa, zihnin kavramları, duyusallığın *a priori* biçimleri, zihinsel yetiler, vb. gibi evrensel olduğu iddia edilen şeyler üzerine yapılan çıkarımlar öznel değil midir? Yoksa bu gibi şeyler kendinde-şeyler midir? Kendinde-şey kavramı tam olarak neyi ifade eder? Kendinde-şeyler nesnel olan şeyler değil midir? Bir şeyin kendinde ne olduğu hakkında bir bilgi sahibi değilsek, bilgimizin nesnel olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Ahlak alanına dair bir görüye sahip değilsek, bu alana dair çıkarımlar somut dünyaya ait olan eylemlerimize nasıl yön verebilir?

İki dünya düalizminden kaynaklanan bu problemlere rağmen Kant'ın metafiziği bir bilim olarak kurabileceğini iddia etmesi, farklı felsefi anlayışlara sahip birçok felsefeci tarafından eleştirilir. Bir sonraki başlıkta Kant felsefesine getirilen bu eleştirilerden Fichte

[16] Kant'ın düalizmden kaçınma gibi bir gayretinin olmadığını söyleyenler arasında Ameriks de yer alır. Ameriks, Kant'ta teorik bir bütünlük kurma isteğinden ziyade pratik ilgilerin ağır bastığını; Kant'ın sistemli bilimsel düşünce ve özgürlük arasında bir denge kurmak istediğini ve bu sebeple felsefesini ılımlı bir sistem olarak kurduğunu iddia eder ve başından beri Kant felsefesinin ılımlı yorumlarının var olduğunu göstererek bu iddiasını desteklemeye çalışır (2000: 41-77).

[17] Kuşkusuz ki Kant felsefesinin eleştirisi iki dünya düalizmi ile sınırlı değildir. Ancak Fichte felsefesine götüren en temel eleştiri, iki dünya düalizmi sonucu ortaya çıkan kendinde-şey alanına yöneltildiği için, konunun bu şekilde sınırlandırılması uygun görülmüştür.

felsefesinin oluşmasına katkıda bulunmuş olanlar ele alınmıştır.

1.2. Kant'tan Fichte'ye Felsefi Uğraklar ve "Aenesidemus'un Eleştirisi"

Kant felsefesine eleştiriler getirerek Fichte'yi etkilemiş başlıca isimler F. H. Jacobi, K. L. Reinhold, S. Maimon ve G. E. Schulze'dir.[18] Güzergâh genel olarak şu şekildedir: Jacobi, Kant felsefesini kendine uygulanabilir olmadığı ve nesnel gerçekliğe ilişkin bilgi vermediği gerekçeleriyle eleştirir. Reinhold, bu eleştirileri karşılayabilme adına Kant felsefesini tek ilkede temellenen bir sistem içerisinde yeniden sunmaya çalışır. Schulze, *Aenesidemus* metni ile hem Reinhold'u hem de Reinhold üzerinden Kant felsefesini eleştirerek, eleştirel felsefenin evrensel ve zorunlu bilgiler sunan bir bilim olamayacağını gösterir. Fichte "Aenesidemus'un Eleştirisi" ile bu tartışmaya katılır. Bu eser, Schulze'nin eleştirilerini karşılamaya çalışır; Reinhold'un temel bir ilke aramasını haklı bulsa da öne sürdüğü ilkenin temel ilke olamayacağını savunur ve eleştirel felsefenin temel ilkesini Edim[19] olarak belirler.[20] Fichte belirlemiş olduğu bu temeli, daha sonra *GWL*'de açımlar.

Bu başlıkta Kant felsefesine yöneltilen eleştiriler ele alınmış ve Fichte'nin bu eleştirilerden faydalanarak kendi sisteminin temelini nasıl kurduğu gösterilmiştir.

---

[18] Heinrich'e göre Fichte felsefesinin esinlendiği üç ana kol bulunmaktadır. **1)Dolaysızlık Felsefesi** – F. H. Jacobi'nin *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen An den Herrn Moses Mendelssohn* (*On the Doctrine of Spinoza in Letters to Moses Mendelssohn*) (1785) ve *David Hume über den Glauben* (*David Hume on Faith*) (1787) eserleri **2)Post-Kantçı Tek Boyutlu Sistemler** – K. L. Reinhold'un *Versuch einen neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (*New Theory of the Human Faculty of Representation*) (1789), *Beyträge* (*Contributions*) (vol.1, 1790) ve *Ueber das Fundament des philosophischen* (*On the Foundation of Philosophy*) (1791) eserleri **3)Post-Kantçı Kuşkuculuk** – S. Maimon'un (*Essay on Transcendental Philosophy*) (1790) eseri ve G. E. Schulze'nin *Aenesidemus* (1792) eseri (2003: 77). Dudley de buna benzer şekilde Fichte felsefesine götüren uğrakları Jacobi, Reinhold ve Schulze olarak belirler (2007: 69).

[19] Fichte'nin icat etmiş olduğu *Tathandlung* kavramı, olgu anlamına gelen '*Tatsache*' ve eylem anlamına gelen '*handlung*' terimlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Yani '*Tathandlung*' terimi, bir eylemin, o eylem sonucu ortaya çıkan olgu ile aynı şey olduğunu ifade eder (Bkz. *Fichte*: *Early Philosophical Writings*, çev. Daniel Breazeale, içinde, çeviri üzerine notlar, s. xiv).

[20] Karşılıklı eleştirilerle ilerleyen bu tartışmaya Maimon, *Briefe Philalethes an Aenesidemus* (1794) adlı eseriyle Fichte'den sonra dahil oldu. Bu eserde Philalethes (Maimon), Aenesidemus'a (Schulze) mektup yazarak Aenesidemus'un kuşkuculuğuna katıldığı ve karşı çıktığı noktaları ifade eder (Beiser, 1987: 321). Maimon'un Fichte'ye katkısı daha önceki eserleriyle olmuştur. Kant felsefesini bilgi teorisi, zihin kavramsallaştırması, kendinde-şey kavramsallaştırması gibi birçok farklı yönden eleştirmesi ve bu teori ve kavramsallaştırmalarla ilgili yeni önerilerde bulunması sayesinde, Fichte'nin kendi felsefesinin temelini oluştururken en çok yararlandığı kaynaklardan biri haline gelmiştir ve bu gerekçeyle tez çalışmasında yer alması uygun görülmüştür.

1.2.1. Jacobi'nin Dolaysızlık Felsefesi ve Kant Eleştirisi

Jacobi'ye göre bir felsefe rasyonel ve tutarlı olacaksa ya Spinozacılık'tır ya da mutlak öznel idealizmdir; Spinozacılık, mutlak determinizmi ifade ederken, mutlak öznel idealizm, nihilizmi temsil eder (Heinrich, 2003: 76). Jacobi rasyonel ve tutarlı bir sistemin özgürlüğe, ahlaka, Tanrı'ya ve diğer özgür bireylere olan inanca yer bırakmayacağını düşünür. Dolayısıyla, yarattığı ikilem rasyonel nihilizm ve irrasyonel fideizm arasındadır.

Jacobi sistematik rasyonel bir felsefeyi dört açıdan eleştirir: monizm, ateizm, kadercilik ve nihilizm. -Monizm, bir ilk nedene götürür, fakat ilk neden aşkın ve rasyonel olamaz. Aşkın olursa hiçlikle koşullanır; hiçten hiç çıkar. Rasyonel olursa yeni bir neden gerektirir, dolayısıyla ilk neden olamaz. -Teizm aşkın bir tanrıya inandığından, sistematik felsefe ateizm ile sonuçlanır. -Sistematik felsefe yeter sebep ilkesini temel aldığından kadercidir. -Sistematik rasyonel bir felsefe şeylerin bilinçten bağımsız varlığını reddedeceğinden, nihilizme sürükler. (Franks, 2000: 97-98).

Jacobi bilginin mümkün olabilmesi için rasyonel sistemlerin bile dolaysız kesinliğe sahip irrasyonel bilgiyi temel alması gerektiğini savunur. Bu nedenle sisteminin temeline vahiy bilgisini[21] yerleştirir. Sistematik felsefenin nihai varış noktası olan nihilizmden tek kaçış yolunun gerçekliğin dolaysız algısı olduğunu iddia eder. (Beiser, 1987: 81-82).

Jacobi'nin, *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue* başlıklı eserinde, Kant'ın felsefesine yönelttiği eleştirilerden en önemli üçü şunlardır:

(i) *Nedensellik kavramının meşru olmayan bir biçimde kullanılması, tutarsızlık eleştirisi.*

Bahse konu eserde şu şekilde bir diyalog geçer:

> -…Yanında oturup seninle konuştuğuma inanıyor musun?
> -Sadece inanmıyorum, biliyorum da.
> -Nasıl biliyorsun?
> -Çünkü bunun duyumuna sahibim.

[21] Vahiy bilgisi burada hem dini bir referansa sahiptir hem de özgürlüğün, dış nesnelerin ve diğer özgür varlıkların varlığına ilişkin dolaysız bilgiye işaret eder. Fichte, kuracağı sisteminin temeline özgürlüğün dolaysız kavranışını koyarak Jacobi'yi takip eder. Fichte'de özgürlüğün dolaysız bilgisi her ne kadar dini bir referansa sahip olmasa da bir vahiy bilgisi gibi dolaysız işler.

> -Öyle mi? Yanında oturup seninle konuşan beni duyumsuyorsun.… Yanında oturup seninle konuşan ben, senin için bir duyum muyum?
> -Duyumum değilsin. Duyumumun dış nedenisin. Bu duyum bir nedenle bağlı ve bu bana "sen" diye adlandırdığım bir temsil sunuyor.
> -Peki, duyumunun nedenine neden olarak mı sahipsin? Bir şey duyumsuyorsun ve duyumun içinde başka bir duyumu bu duyumun nedeni olarak duyumsuyorsun ve bu iki duyum birlikte bir temsil oluşturuyorlar ve bu temsil nesne diye adlandırdığın bir şey içeriyor, doğru mu?... Kendinde bir neden olarak nedenin duyumunu nasıl bilebilirsin, bu duyum, duyumunun dışında kalan bir nesnenin yani dış bir nedenin duyumu mu yani kendinde-şey mi? (1994: 284)

Jacobi bu diyalogda Kant'ta dışsal nesnenin görünümünün kendinde-şeyin etkisiymiş gibi ele alındığını, yani kendinde-şey ile fenomen arasında bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu; ancak, nedenselliğin zihnin bir kategorisi olduğu düşünülüyorsa onun kendinde-şey ile fenomen arasındaki ilişkiye taşınamayacağını ortaya koyar. Ayrıca, fenomen alanına etki ettiği varsayılmadan, kendinde-şey alanının varsayılamayacağını ve Kant felsefesinin tutarlı olabilmesi için kendinde-şey alanının ortadan kaldırılması gerektiğini gösterir.

(ii) *İdealizmin gerçekliğe ilişkin bilgi veremeyeceği eleştirisi.*

Jacobi'ye göre Kant felsefesi doğru anlaşılmak isteniyorsa, dışsal nesne ile transandantal nesne arasında bir ayrıma gidilmelidir (1994: 333). Eleştirel felsefede dışsal nesne, özneye ait bir yeti olan duyusallığın *a priori* bir biçimi olan uzay ile verilir. Jacobi'ye göre böyle bir temellendirme nesneye kendinde-şey olarak bir varlık atfetmez. Bu nesnelerin tamamı görüngüdür ve içsel olarak aklın öznel belirlenimleridir (334).

(iii) *Aklın meta-eleştirisinin yapılmamış olması.*

Kant felsefesinde nedensellik gibi kavramların *a priori* varsayılması, Jacobi'ye göre, nesnelerin algısının nesnelliğini varsayar; böylece, bu kavram ve biçimler aslında kendinde-şeylerdir. Burada ortaya çıkan problemi Jacobi şu şekilde özetler: "Bu varsayım olmadan bu sisteme giremedim, bu varsayımla da bu sistemde kalamadım" (336).

Jacobi **(i)**'de tutarlı bir Kant felsefesinin, kendinde-şey alanının ortadan

kaldırılmasıyla mümkün olabileceğini göstererek Kant'ın düalist yorumunu reddeder; **(ii)**'de öznel idealizm alanına ittiği Kant felsefesinin nesnel bilgi veremeyeceği iddiasında bulunur; **(iii)**'de öznel idealist bir felsefenin aklın kendisi ve ilkeleri üzerine bile nesnel çıkarımlar yapamayacağını savlar. Sonuç olarak bu tür bir felsefenin nihilizm ile sonuçlanacağını göstermeye çalışır.

Kant felsefesini öznel idealizm olarak ortaya koyan bu yorum, Reinhold ve Fichte'nin eleştirel felsefeyi sistematik hale getirmeye çalışırken takip edecekleri çizgiye denk gelir. Reinhold ve Fichte, Jacobi'nin Kant'a yöneltmiş olduğu kendinde-şey eleştirisinden etkilenerek onu ortadan kaldırmaya çalışır. Reinhold ve Fichte, **(ii)**'yi Kantçı gerçeklik anlayışını kabul ettikleri için reddeder. **(iii)** ise **(ii)** ile bağlantılı olduğu için reddedilebilecek olsa da Kant felsefesinin meta-eleştiri yapabilen daha sistematik bir felsefe olması gerektiği yönünde Reinhold ve Fichte'ye yol gösterir.

1.2.2. Reinhold'un Tek İlkede Temellenen Kantçı Felsefesi

Jacobi'nin eleştirileri Kant felsefesinin daha sistematik bir sunumuna ihtiyaç doğurmuştur. Bu ihtiyacı ilk hisseden Reinhold'dur. Reinhold açısından Kant felsefesi aklın evrensel ilkelerine dayandığı iddiasına sahip olsa da evrensel olarak kabul edilen bir bilim statüsüne yükselememiştir. Bunun sebebi Kant'ın temel ilkesi açık olmayan bir sistem ortaya koyması ve bu sebeple gerçek bir tümdengelim yapamamasıdır.

Reinhold'a göre, bilim statüsüne yükselmek isteyen sistematik bir felsefe, kendi kendini belirleyen ve zorunlu sonuçlar veren koşulsuz bir temel ilkede temellenmelidir (Dudley, 2007: 62).[22] Reinhold'un evrensel olarak kabul edilebilir ve geçerli olduğunu ileri sürdüğü temel ilkesi "Bilinç ilkesi"dir. Bu ilke, tasarımlayan özne ve tasarımlanan nesnenin, ilişkilendirildikleri tasarımdan ayırt edildikleri anlamına gelir (Reinhold, 2011:

[22] Beiser (1987), Reinhold'un ilk ilkede aradığı zorunlu koşulları dört maddede özetler: 1) Temel olmalıdır. Diğer tüm doğru önermelerin yeterli ve zorunlu sebebi olmalıdır. 2) Terimleri kesin ve kendinden-açıklamalı olmalıdır. 3) En yüksek genelliğe sahip olmalıdır; terimleri en genel kavramlar olmalıdır. 4) Apaçık veya dolaysız bir doğruluk olmalıdır. (244-245).

92). Bu ilkeye göre bilinçte ilk karşılaşılan şey özne-nesne-tasarım ilişkisi ve ayrımıdır.

Reinhold'un bir diğer iddiası ise tasarım kavramının bütün filozofların üzerinde anlaşabileceği tek şey olduğudur (2011: 86). Reinhold'un temelde iki tasarım tanımı bulunmaktadır: 1) *Geniş anlamda*, algılama, düşünme, sezme ve kavramanın dolaysız etkisi olarak algı, düşünce, sezgi, kavram, idea gibi bilinçte meydana gelen her şeydir (96); 2) *dar anlamda,* bilinçte meydana gelen bu şeylerde ortak olandır (98). Reinhold bu ikinci anlamıyla tasarım kavramını evrensel bir temel olarak kullanabileceğini düşünür. Bunun için tasarımı, onun dışsal koşulları olarak gördüğü özne ve nesneden soyutlar.[23] Diğer yandan özne ve nesneden soyutlanmış bu yalın tasarımda, madde ve biçim ayrımına giderek bu ikisini yalın tasarımın kurucu unsurları olarak belirler (109-110). Reinhold maddeyi verili, biçimi ise üretilen bir şey olarak ele almış; verili olanı alımlama yetisi ile, biçimi ise üretme yetisi olan kendiliğindenlik ile eşleştirerek, düalizmi ortadan kaldırabilme adına tasarımın kendisinde bir düalizm yaratmıştır.

Reinhold'un bilinç ilkesinin herkesin üzerinde anlaşabileceği bir temel ilke olamayacağı, bu ilkenin analizi yapıldığında daha anlaşılır hale gelir. Bilinç ilkesi, üç temel ögeyi (özne, nesne ve tasarım) ve iki temel bilinç edimini (ilişkilendirme ve ayırt etme) içerir. Bu ilke Reinhold'un öne sürdüğü üzere tek bir olguyu işaret etme iddiasına sahip olmasına rağmen, çoğulcu ve ilişkisel yapısıyla dikkat çeker. Bunun yol açabileceği çok sayıda problem vardır. Örneğin, tasarım sadece tasarımın yapısında varlık kazanan ve onda temellenen bilinç edimleri aracılığıyla kuruluyorsa, bu sonsuz gerileme problemine yol açacaktır; çünkü her tasarım onlar aracılığıyla kurulacak olan ve aynı zamanda tasarımda var olabilen bilinç edimlerine gereksinim duyar. Bu da her tasarımın bir başka tasarımı ön koşul olarak gerektirmesi anlamına gelir. Henrich'in dile getirmiş olduğu bir sorunda ise, tasarımın ilişkisel yapısı ve özne arasında bir gerilim olduğu ve

[23] Reinhold tasarımın ne olduğu ile ilgilenmez; mümkün ve zorunlu tasarım kavramlarımızın içinde neyin düşünülmesi gerektiğini sorgular. Ona göre transandantal felsefe tasarımın içsel koşullarını arayan bir fenomenoloji olmalıdır (Beiser, 1987: 251-252).

bu ilişkisel yapının özneyi işaret etmeyi imkânsız kıldığı savlanır (2003: 134-135, 141). Bu iddianın öne sürdüğü şey şudur: özne tasarımın bir parçası olarak anlam kazandığından, öznenin, tasarımı kuran veya bilincinde bu tasarıma sahip olan bir şey olarak düşünülmesi sonsuz gerileme problemine yol açar.

Reinhold, Kant felsefesini daha sistematik bir biçimde yeniden sunarak onu her filozof tarafından kabul edilecek bir bilim seviyesine yükseltemez. Çünkü Jacobi'nin Kant eleştirisi, Kant felsefesinin düalist yorumuna yöneltilen tutarsızlık eleştirisinden ibaret değildir. Bu eleştiri, Kant felsefesi tutarlı öznel bir idealist sistem olarak yorumlandığında onun nesnel bilgi veremeyeceğini de söyler. Örneğin, Reinhold felsefesi, kendinde-şeyin bir şeyin tasarımı değil, mantıksal bir varlığın tasarımı olduğunu ve bu tasarımın, tasarım biçiminin reddedilmesinin tasarımı olarak boş bir kavrama denk geldiğini savlar; böylece kendinde-şeyin varlığını reddeder (Reinhold, 2011: 116). Dolayısıyla Reinhold'a göre kendinde-şeyin bilinebileceğini söylemek saçmadır. Ancak Jacobi bilginin, tasarımdan bağımsız bir şeyin kendiliği hakkında olduğunu savunur. Kant eleştirisini, Kant'ın cevaplamadığı Humecu problem üzerinden yapar. Sonuç olarak, Reinhold transandantal realistlerin de kabul edebileceği Kantçı bir sistem oluşturmaz.

Reinhold'un Kant felsefesini tek bir ilkeden yola çıkarak temellendirme girişimi, Kant sistemine yapılabilecek eleştirileri karşılayamamış olsa da eleştirel felsefeyi tek bir ilkeden yola çıkarak kurması Fichte için yol gösterici olmuştur.[24]

1.2.3. Salomon Maimon'un Eleştirileri ve Önerileri[25]

Kant sonrası şüpheciliğin en önemli temsilcilerinden biri olan Maimon için, Beiser şunu

[24] Ameriks'e göre Reinholdcu felsefe, tarihselci-sistematik bir felsefe olarak, tarihselci-sistematik olmayan ve sistematik-tarihselci olmayan felsefelere yeni bir alternatif sunar (2006: 291-292). Bir yandan belirli kavramlar, ilkeler ve problemler filozoflar arasında gelişerek varlığını sürdürürken, diğer yandan her bir filozof kendi felsefesini sistematik bir biçimde kurmaya girişir. Bunu Kant'tan Hegel'e giden süreçte Kant-Reinhold-Fichte-Schelling-Hegel çizgisi olarak gözlemleyebiliriz. Ameriks bu filozofları araştırmayı, takımyıldızlarını (*Konstellation*) araştırmaya benzetir ve tek bir yıldızın yalın olarak araştırılmasını olanaksız bulur (2006: 289-306).

[25] Bu başlıkta Frederick Beiser'in *Fate of Reason* adlı eserinde "Maimon'un Eleştirel Felsefesi" başlığı altında incelemiş olduğu özetten faydalanılmıştır.

iddia eder: "Maimon'un *Versuch*'unu[26] okumadan Fichte, Schelling, Hegel çalışmak, Hume'un *Treatise*'ini okumadan Kant çalışmaya benzer. Kant nasıl Humecu şüphecilik tarafından uyandırıldıysa, Fichte, Schelling ve Hegel de Maimon'un şüpheciliği tarafından uyandırıldı. Onların Kantçı uykularını silkeleyip atan şey Maimon'un transandantal tümdengelime yaptığı saldırıdır" (1987: 286).

Maimon'a göre anlama yetisi ve duyusallık arasındaki düalizm, sentetik *a priori* kavramların deneyime uygulanmasına izin vermez. Bunun üstesinden gelebilmek için sonlu zihnin yanına sonsuz bir zihin ideali eklenmelidir. (286-287).

Maimon'a göre, önemli olan bilgimizi sistemleştiren ilkeler bulmak değil, bu ilkelerin gerçekten var olup olmadığıdır. Kant sentetik *a priori* kavramların görüye ne zaman ve nasıl uygulandığını gösterebilme kriterine sahip değildir. Ne deneyim ne de anlama yetisi bu kriteri sağlar. Maimon'un önerisi olan sonsuz zihin ideali, nesnenin verilmediği ama yaratıldığı bir bilgi idealini temsil eder. Maimon, soruşturmaya hedef koyabilme adına bu idealin şart olduğunu; bu ideale ulaşılamayacak olsa da ona yaklaşılabileceğini iddia eder (289, 294).

Maimon iddiasını matematiksel bir analoji yoluyla, diferansiyeller teorisi ile desteklemeye çalışır: Bir nesneyi anlamak onun daha basit elementlerden nasıl üretildiğini bilmektir; üretim kuralı anlaşıldığında nesnenin özü anlaşılır. Duyu nitelikleri kompleks bir yapıdadır ve daha temel parçalara ayrılabilir. Bu parçalar sonsuz küçüktür ve bu sebeple duyum analizi ile onlara ulaşmak mümkün değildir. Çünkü bu parçalara yaklaştıkça duyum bilinci kaybolmaya başlar. Sonsuz küçükler duyu verisi ile bilinemese de zihin ile diferansiyel eşitlik kurularak bilinebilir (295-296).

Maimon diferansiyeli iki anlamda kullanır: 1) Duyumun analizinin en küçük birimi, 2) bu birimlerin birleşme kuralı. Bu analoji ile zihnin, ilişkiler aracılığıyla nesneleri nasıl kurduğunu göstermeye çalışır; 'transandantal Ben'e entelektüel görü gücü verir;

[26] *Versuch über die Transcendentalphilosophie*

numenleri, duyumun kökenini açıklama ilkeleri olarak ele alır; böylece duyumun, zihnin bilinçaltı eylemi sonucu kurulduğunu savlar. Buna rağmen duyu tecrübesi bilinçli duyusallığımız için verili ve olumsal kalmaya devam eder. Maimon burada felsefi bilinç ve empirik bilinç arasında da bir ayrıma gitmiş olur (296-300).

Maimon Kant'ın kendinde-şey kavramını, açıklayıcı bir gücü olmaması gerekçesi ile reddeder. Kendinde-şey, neden bazı tasarımların verildiği ve bazılarının verilmediği hakkında hiçbir şey söylemez. Bir tasarım, tasarımların bir kurala göre zorunlu olarak birbirine bağlandığı bir senteze ait olduğu vakit bir nesneye karşılık gelir ve bu durumda bu tasarımın verili olduğu söylenir. Diğer yandan istenç ve hayal gücüne bağlı zorunlu olmayan tasarımlar verili değildir. Maimon Kantçı kendinde-şey kavramını reddetmekle kalmaz, onun için yeni bir öneri de sunar: Kendinde-şey zihin için sonsuz bir görev emreden düzenleyici bir ilkedir ve bu görev deneyimin tam bir açıklamasını vermektir. Kendinde-şeyin bilgisi, görünüşlerin eksiksiz bilgisidir (306-308).

Maimon transandantal mantığın, saf mantığa önceliğini savunur. Mantıksal biçimlerin, bu biçimler tarafından açıklanamayan örtük metafiziksel anlamlarının bulunduğunu öne sürer. Metafiziksel terimlere başvurmadan mantıksal biçimlerin anlam ve işlevlerini açıklamanın olanaksız olduğunu, bu terimlerin doğruluk ve gerçekliğin kriterlerini oluşturduğunu savlar (311).[27]

Maimon'un Fichte'ye katkıları şu şekilde özetlenebilir: i) sonlu zihni nesne ile birleştiren sonsuz bir zihin ideali önerisi, ii) sonsuz zihin idealine ulaşılamayacak oluşu, yani sonsuz çaba fikri[28], iii) empirik görünün yanına entelektüel görüyü eklemesi, iv) felsefi ve empirik bilinci ayırması, v) transandantal mantığın, biçimsel mantığı öncelemesi tezi.

[27] Örneğin, 'p ise q' hipotetik yargı biçimi deneyim alanındaki iki olay arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu imleyen ontolojik bir taahhütte bulunur.
[28] Fichte, sonsuz çaba ilkesini pratik bir ilke olarak belirler.

1.2.4. Schulze'nin *Aenesidemus* Metni

Aenesidemus metni Hermias ve kuşkucu filozof Aenesidemus'un hayali mektuplaşmaları üzerinden Reinhold ve Kant felsefesini hedef alarak eleştirel felsefesinin bir bilim olamayacağını göstermek ister (Schulze, 2000: 104-136). *Aenesidemus* incelendiğinde, bu metinde yapılan eleştirilerin Jacobi'nin yaptığı eleştirileri tekrarladığı görülür:[29]

(i) Reinhold nedensellik kategorisini işlevi dışında kullanmıştır. Kant'a göre kategoriler sadece empirik görülere uygulanabilir. Reinhold ise bu kategoriyi deneyimin nesnesi olmayan tasarım yetisi ile tasarım arasındaki ilişkiye uygulamıştır (2000: 109-110).

(ii) Kant felsefesi zorunluluğu mutlak kabul edip onu zihnin kategorilerine dayandırmıştır. Zorunluluk ve nedensellik mutlak olarak kabul edilmediği zaman Kant felsefesi evrensel bir bilim olma statüsüne yükselemeyecektir. Zorunluluğu akıl temelinde kurmak bu kavramı daha anlaşılır kılmaz. Aklın sınırları kendinde-şey olarak bilinemeyecekse, zorunluluğu nesneler arasındaki ilişki yerine zihnin bir kategorisi olarak koymak felsefeye bir şey katmaz (113-115, 118).

(iii) Aklın sınırlarını keşfetmek aslında aklın kendisinin nesnel olarak koyulduğunu söylemek anlamına gelecektir. Bu da aklın bir kendinde-şey olarak ortaya konuluşudur (119-122). Schulze, Kantçı felsefenin, aklın nedensellik kategorisinin nedeni olduğu bir totoloji içerdiğini göstermektedir.

Schulze'nin Jacobici eleştirileri sürdürmüş olması Reinhold'un transandantal idealizmi evrensel bir bilim statüsüne yükseltemediği anlamına gelir. Bunun temel nedeni, realist ve kuşkucuların Kant felsefesinin gerçeklik anlayışını reddetmeleridir.

Beiser, Schulze'nin eleştirisini Kant felsefesinin psikolojik yorumuna dayanması gerekçesiyle zayıf bulur. Kant'ın *quid facti* ile değil *quid juris*[30] ile ilgilendiğini, yani

[29] Tezin bu başlığında, Jacobi'nin yaptığı eleştirilerin tekrar edilmiş olması ile yetinilecektir. Schulze'nin yaptığı diğer eleştiriler "Aenesidemus'un Eleştirisi"nin ele alındığı bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

[30] Kant, hukukçuların yasal bir mesele hakkında konuşurken yasal olanın ne olduğu sorusuyla (*Quid juris*), olgunun neye ilişkin olduğu sorusunu (*Quid facti*) ayırt ettikleri ve yasal olanın ne olduğunu araştırırken deneyimden çıkarılamayan kavramları tümdengelim ile türettikleri analojisinden yola çıkarak, kendi felsefesinde, deneyimden edinilemeyecek olan saf *a priori* kavramların tümdengelim ile türetilmesi

kavramın nasıl biçimlendiği ile ilgilenmek yerine onun evrensel geçerliliğini meşru kılmaya çalıştığını söyler; ancak Schulze'nin, Kantçı felsefenin reddettiği bir varsayımı (bilginin tasarımdan bağımsız bir gerçeklik alanının bilgisi olduğu varsayımını) eleştirisine katarak Kant'ın tartışmadığı şekilde onu eleştirdiği iddiasında bulunur (1987: 282-284).[31] Beiser'in bu eleştirisi zayıf bir eleştiridir. Schulze'nin amacı Kant felsefesinin bir bilim olmadığını göstermektir. O, bu sebeple, genişleyen, evrensel ve zorunlu bilgiyi varsayarak yola çıkan Kant felsefesinin içkin bir eleştirisini yapmak zorunda değildir.

Martin'e göre, *Aenesidemus* Fichte'yi temelde iki grup eleştiri ile etkiler: i) Bilinç ilkesi ile ilgili olan eleştiriler, ii) nedensellik kavramı ile ilgili eleştiriler (2016: 16). Fichte açısından, birinci grup eleştiriler bilinç ilkesinin yerine yeni bir ilke koyulmasını şart koşar; ikinci grup eleştiriler ise kendinde-şey alanının tartışılmayacak bir biçimde ortadan kaldırılması gerektiğini gösterir.

1.2.5. "Aenesidemus'un Eleştirisi"

Buraya kadar yapılan tartışmaların Fichte'yi nasıl etkilediği kısaca hatırlatılmalıdır. Fichte Kantçı bir filozoftur. Kant'ın empirik gerçeklik anlayışını ve özgürlüğü temel alan ahlak anlayışını benimser. Diğer yandan ahlaki alanın gerçekliği empirik gerçeklikten ayrı olarak ele alınırsa hem ahlaki gerçeklik kurulamaz hem de empirik gerçeklik anlamını yitirmeye başlar. Jacobi, Kant felsefesini tutarlılık ilkesine tabi tutarak onun öznel bir idealizm olması gerektiğini söyler ve eleştirisini Kantçı empirik gerçeklik anlayışına aşkın bir şekilde sürdürerek, dolaysız bilginin temel inançlarımız için olmazsa olmaz olduğunu savunur. Reinhold Kant'a yöneltilen eleştirilerden sıyrılma yolunu tek bir ilkede temellenen bir sistem felsefesinde arar; ancak bu yolla sadece tutarsızlık

gerektiğini ifade eder (CPR A85, B117). Kant'ın *Quid facti* yerine *Quid juris* ile ilgilendiğini ifade etmek, onun görünüş alanında kurmuş olduğu gerçekliğin kendinde bir gerçeklik olup olmadığı ile ilgilenmek yerine bu kurmuş olduğu gerçekliğin genişleyen, evrensel ve zorunlu bilgiyi meşru kılacak çerçeveyi verip verememesi ile ilgilendiğini ifade etmek anlamına gelir.

[31] Beiser bu eleştiride Maimon'dan ilham alır. Maimon'a göre Kant felsefesi bilginin içeriğini analiz edip sistematik hale getirmekten başka bir şey yapmaz; deneyimin nedensel koşullarını değil, yargımızın doğruluk koşullarını inceler (Beiser, 1987: 321).

eleştirisine cevap vermiş olur. Schulze, Jacobi'nin aşkın eleştirilerini tekrarlamakla kalmaz, bu başlık altında göreceğimiz üzere Reinhold'un tutarsızlık eleştirisinden bile kaçamadığını gösterir. Fichte'nin "Aenesidemus'un Eleştirisi"ni yazmasının asıl amacı Kant felsefesinin tutarsızlık eleştirisinden kaçabileceği bir temel bulmaktır. Bu temel Kant'ın iki gerçeklik düalizmini tek bir gerçeklik kavramı altında birleştirmelidir. "Aenesidemus'un Eleştirisi"nin ortaya çıkışındaki temel süreç bu şekilde işlemiştir. Buna ek olarak, Fichte temel ilkeyi belirlemede Jacobi'nin dolaysızlık felsefesinden ve Maimon'un eleştirel-kuşkucu felsefesinden faydalanmıştır. Fichte Jacobi'den etkilenerek felsefesinin temeline özgürlüğün dolaysız bilgisi anlamına gelebilecek bir ilke yerleştirmiştir. Ayrıca bu ilke bir ideali temsil ettiğinden, onun Maimon'un sonsuz çaba argümanı ile desteklendiği görülmektedir.

Aenesidemus'un eleştirel felsefeye yönelttiği bazı itirazlar, Fichte'nin bu eleştirilere cevabı ve bu eleştirilerden yola çıkarak kendi felsefesinin temelini nasıl belirlediği şu şekilde özetlenebilir:

1) *Aenesidemus, Reinhold'un bilinç ilkesinin çelişmezlik ilkesine tabi olduğunu söyler ve bu sebeple temel ilke olmadığına kanaat getirir.* Buna cevap olarak Fichte, düşüncenin yasaları üzerine yine bu yasalara göre düşünülebileceğini ve bu yasalara göre düşünmenin, içeriğin bu yasalara göre belirlendiği anlamına gelmediğini savunur (2006a: 33-34). Fichte'de mantık yasaları temel ilkeden soyutlanarak elde edilir ve ikincildir. Kesinliği kendilerinden gelmez. Bu yasalar ilk ilkelerden soyutlanarak elde edilen yasalar olarak, bir bütünlük arz eden insani bilgi sisteminin bir parçasıdır. Bu yasalara göre düşünmek bu yasalar temel ilkeler olmasa da meşrudur. **Fichte'ye göre temel ilke yalnızca biçimsel olan bir ilke olamaz.**

2) *Aenesidemus'a göre Reinhold'un bilinç ilkesi özne kavramına deneyimde bir yüklemin eklendiği sentetik bir önermedir. Bu ilkeye uymayan bilinç durumları vardır.* Reinhold bu ilkenin analitik olduğunu öne sürmektedir. Fichte'ye göre ise özne, nesne ve tasarım

arasındaki ilişki, ayırt etme ve ilişkilendirme içerdiğinden bir sentezdir ve empirik bir olguya işaret eder. **Fichte'ye göre temel ilke bir olgu olamaz; zira, olgular koşulludur ve koşullu olan hiçbir şey temel ilke olamaz** (2006a: 37-39).

Fichte, temel ilkenin hem salt biçimsel olmadığını hem de herhangi bir olguya karşılık gelmediğini belirtmiştir. Bu durumda temel ilke, **olgu olmayan bir maddiliğe, yani kendi kendini koşullayan bir maddiliğe** gereksinim duyar. Çünkü temel ilke maddiliğe sahip olmadığı zaman genel olarak maddiliğin nereden türetildiği anlaşılamaz.

3) *Aenesidemus Reinhold'u, tasarımdan tasarım yetisi olgusuna gitmesi sebebiyle, Kant'ı da deneyimi mümkün kılan koşullardan varlığın koşullarına gitmesi sebebiyle eleştirir.* Fichte bu eleştiriye, "bir şeyin düşüncemizden bağımsız ve kendinde yargılarımızın bir temeli olduğunu söylemenin, bu aynı şeyin kendisi bir düşünce ise ne anlama geleceğini" sorarak yanıt verir (2006a: 43). Fichte için, düşüncenin varlıkla özdeş olmayabileceği eleştirisi, düşünmeden yapılamayacağından anlamsızdır. Fichte, Kant'ın kendinde-şeyi ve Reinhold'un tasarım yetisini ortaya koyarak dogmatik bir tavır aldıklarını ve böylece düşünmenin dışına çıkarak eleştirel felsefenin tinine aykırı hareket ettiklerini savunur.

4) *Aenesidemus'a göre, zorunluluğun akıldan kaynaklandığını söylemek, dış nedenlerden kaynaklandığı söylemeye göre daha açıklayıcı değildir*. Bu eleştiri, transandantal idealizmin realizme karşı bir üstünlüğünün olmadığını iddia etmektedir. Fichte'nin bu eleştiriye karşı savunusu hem eleştirel felsefenin amacını hem de onun sınırlarını göstererek kendi felsefesinin hangi zeminde yükseleceğini açıklar:

> Belki de temellerini tamamen zihnimizde bulduğu kabul edilen bu zorunluluk için hâlâ daha yüksek bir temel mi aramalıyız? Zihinlerimizde keşfedilen bu koşulsuz zorunluluk, daha yüksek bir şey tarafından türetilmiş, onun terimlerinde açıklanmış ve kavranmış olmakla mı koşullu olmalı? Bu yüksek temel için nereye bakmalıyız? Daha önce mutlak otonomiye erişmiş olduğumuz kendi içimize mi? Mutlak otonomi başka bir şey üstüne mi kurulmuş olmalı? Yahut bu yüksek temel için kendi dışımıza mı bakmalıyız? Ancak sorgulanan, tam da dıştan içe bu geçiş ya da tersidir. Eleştirel felsefenin görevi, tam da böyle bir geçişin gerekli olmadığını, zihnimizde beliren her şeyin, zihnin kendisinin temelinde tam olarak açıklanabileceğini ve kavranabileceğini göstermektir. Eleştirel

> felsefe akla aykırı bir soruyu yanıtlamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüye işaret eder. Öte yandan, bu döngünün içinde bizi tüm bilgimizin en büyük tutarlılığıyla donatır. (45).

Fichte mutlak özerklikten daha temel bir ilke aranamayacağını söyleyerek kendi temel ilkesini ortaya koymuş olur. Bu ilke bir özgürlük ilkesi olan Ben ilkesidir. Diğer yandan, Fichte **eleştirel felsefenin döngüsel olduğunu da kabul eder.**

5) *Aenesidemus, Reinholdcu anlamda tasarımlama yetisinin ve Kantçı anlamda aklın, yine Kant felsefesinde transandantal özne anlamına geldiğini iddia eder. Bu öznenin sadece düzenleyici işlevi olan bir biçime karşılık geldiği ve yalnızca mantıksal geçerliliği olduğu Kant felsefesinde açık bir şekilde belirtildiği için hem Reinhold hem de Kant, eleştirel felsefe ile çelişir*. Fichte'ye göre transandantal özne diğer transandantal idelerden farklıdır. Bu ide, entelektüel görü aracılığıyla "Ben varım" ve "Ben yalın olarak var olduğum için varım" yoluyla gerçekleşir (46). Fichte, transandantal özneyi sadece düzenleyici bir biçim olarak düşünmez, ayrıca ona bir içerik atfeder.

Fichte'nin Ben ilkesi biçimselliğe ve olgu olmayan bir maddiliğe sahipse, onun maddi geçerliliği, zorunluluğunu ya da olumsallığını göstermeyecektir. Bu sebeple, 'Ben ilkesi' teorik anlamda olgu-biçimsellik ayrımını aşamaz. Pratik anlamda ise bu ilke, olguyu biçimsel olana çekmek için çabalayan bir özgürlük ilkesi olarak okunabilir. Ancak bu durumda özgürlük tam anlamıyla gerçekleşemez ve sonsuz bir çaba olarak kalır.[32] Diğer yandan bir sistemin sınırsız ve kanıtlanamaz böyle bir temele dayanmasının bazı avantajları vardır. Rockmore'a göre Fichte böyle bir temel ortaya koyarak, Kartezyen bilgi modelini başarılı bir şekilde geride bırakan ilk epistemolojiyi sunmuştur. Fichte argümanlarla ortaya konan bir temele dayanmasına rağmen Kartezyen anlamda kesin bir

[32] Bu çıkardığım sonuç, Hegel'in çıkardığı sonuçla paraleldir. Hegel'in Fichte yorumunda, Ben'in kendini sınırlayarak özbilincine vardığı ve böylelikle kendini var ettiği etkinliğinde, özgürlük Ben'in kendisini özgürce sınırlaması olarak anlaşılırsa, o mutlak özdeşliktir ve o, onun sonlu görünümüyle çelişerek dizge içerisinde gerçekleşemez. Diğer yandan özgürlük, Ben'e karşıt olarak koyulan Ben-olmayanı aşma, onu Ben'e bağımlı kılma ve daha doğrusu onu ortadan kaldırma anlamına gelecekse o zaman Ben-olmayan, Ben'in varlık koşulu anlamına geldiğinden, bu kaldırma işlemi Ben'in kendisini de ortadan kaldırması anlamına gelecektir. Yani özgürlük pratik anlamda da gerçekleşemeyecek ve o sonsuz bir çaba olarak kalacaktır (Hegel, 1977: 130-131).

temele dayanmayan temelsiz bir sistem önermiş ve temel ilke kanıtlanamayacağı için bilgi iddiasını hipotetik olarak kurmuştur (2019: 75-77).

1.3. Sonuç

Kant'ın temel varsayımı genişleyen, zorunlu ve evrensel bilgiye sahip olduğumuzdur. Evrensellik ve zorunluluk, deneyimde bazı evrensel ve zorunlu biçimlerin var olmasını şart koşar. Bu biçimler sadece kavramlar olduğunda kavram ve görü arasında köprü kurulamaz. Nedensellik gibi kavramların meşruiyeti sağlanamaz. Bu sebeple Kant, uzay ve zamanı hem evrensel niteliğe sahip hem de görü olan saf biçimler olarak kabul eder ve kesin bilgiler verdiğini varsaydığı saf Matematik ve Doğa Bilimi'nin temelinde bu görülerin saf kavramlarla olan ilişkisinin yattığına inanır. Kant bu yöntemle görünüşün dışında bir şey ile görünüş arasındaki ilişkiyi temel alan bir doğruluk kuramını da reddetmiş olur ve böylece kendinde-şey bilgiye konu olamaz. Fichte de Kant gibi bilgi kavramında evrensellik ve kesinlik gibi kavramların içerildiğini düşünmektedir. Her iki felsefe de 'Eğer bilgi kesin olacaksa, şu şartlar yerine getirilmelidir' gibi hipotetik bir yargıdan yola çıkılarak kurulmuştur denilebilir.

Kant ikinci olarak ahlaki yargılar alanını bilgiye konu olamayan kendinde-şey alanı ile ilişkilendirir. Bu alanda da teorik alanda yaptığına benzer bir sentez girişiminde bulunarak bu sefer saf aklı pratik hale getirmenin yollarını arar. Bunun için özgürlük ve ahlakı karşılıklı koşullama ilişkisi içerisinde ele alır. Her ne kadar ahlak özgürlüğün fark edilmesinin koşulu olsa da özgürlük ahlakın var olmasının koşulu olarak, asıl koşullayandır. Böylelikle ahlak yasasının zorunluluğunun aslında özgür olma ödevi olarak belirlenmesi gerektiği ortaya çıkar. Karşımıza çıkan bu biçimsel çerçevede, biçimin içerikle ilişki kurmasına olanak tanıyan bir tablo çizilmeden, empirik bir varlık olarak insanın eyleminin maksimi ahlak yasası olamayacaktır. Kant bunun için istence kendini güdüleme kapasitesi verir. Bunu saygı duygusu aracılığıyla yapar. Saygı duygusu, tikel duygularını ve eğilimleri reddeden bir duygu olarak özgürlüğe güdülenme

duygusudur. Fichte Kant'ın pratik felsefesini kendi felsefesinin temeline koyacaktır.

Jacobi Kant felsefesinin tutarlı olabilmesi için öznel idealizm olması gerektiğini, öznel idealist felsefelerin de bilgi vermediğini öne sürer. Reinhold, felsefesini, evrensel olarak kabul edilebilir temel bir ilkeden yola çıkarak kurduğunda Jacobi'nin eleştirilerini karşılayabileceğine inanır. Ancak temel ilke olarak öne sürdüğü bilinç ilkesi realist ve kuşkucu eleştirileri karşılayamaz. Fichte, sistematik bir felsefenin temel bir ilkeye dayanması gerektiği hususunda Reinhold'la hemfikir olsa da Schulze'nin de etkisiyle bilinç ilkesinin temel ilke olamayacağına kanaat getirir. Fichte'nin Reinhold'dan bir diğer farkı, temel ilke hiçbir zaman kanıtlanmayacak olsa bile, bir ilkenin neden temel ilke olarak seçildiğinin argümantatif bir yolla temellendirilmesi gerektiğini düşünmesidir.[33] Bunun için *GWL*'de soruşturmaya temel ilkeden başlamak yerine, kabul görme olasılığı daha fazla olan mantık yasalarından başlar. *GWL*'de temel ilkelerin keşfedildiği güzergâh şu şekildedir: **1)** Özdeşlik ilkesi evrensel olarak kabul edilebilecek bir öncül olarak ele alınır. Özdeşlik ilkesinden, özdeşliğin ondan soyutlanarak elde edildiği, sadece biçimsel olmayıp aynı zamanda bir içeriğe de sahip olan—hem teorik hem de pratik alanı eksiksizce açıklayabilecek temel ilkeye—'**Ben=Ben**'e ulaşılır. **2)** Çelişmezlik ilkesi evrensel olarak kabul edilebilecek ikinci öncül olarak ele alınır. Çelişmezlik ilkesinden yola çıkılarak temel ilkeye yardımcı olacak ikinci bir ilkeye, '**Ben, Ben-olmayan değildir**'e ulaşılır. **3)** 'Ben=Ben' ve 'Ben, Ben-olmayan değildir' ilkeleri sentezlenerek üçüncü bir ilkeye, **'Ben kısmen Ben-olmayandır'** ilkesine ulaşılır. **4)** Bu üç ilke temelinde bütüncül bir bilgi sistemi oluşturulur ve mantık ilkeleri olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri de bu bilgi sistemi içerisinde doğrulanır. (GWL: 93-119).

Bu izlenen güzergâh Fichteci sistemin hem döngüsel hem de temelci olduğunu göstermektedir. Döngüseldir, zira başta kullandığı öncüller olan mantık ilkelerini sistem

[33] Fichte'nin bu düşüncesi Maimon'un bir eleştirisine dayanır. Maimon, bilinç ilkesinin temel ilke olup olmadığını belirleyen bir kriterin olmadığını ileri sürmüş; buna karşılık Reinhold temel ilkeyi ispatlamaya çalışmasının sistemine aykırı olduğunu söylemiştir; Maimon ise böyle bir durumda temel ilkeyi keyfi bir ilkeden ayıracak sınırın bulunamayacağını ifade etmiştir (Beiser, 1987: 317-318).

içerisinde doğrular; temelcidir, zira öncüller ve sistem içerisindeki diğer tüm önermeler temel ilkeye dayanarak kesinlik kazanır. Diğer yandan, bu sistem hipotetik olarak kurulduğundan kendi döngüsünde kesin olsa da mutlak bir kesinlik iddiasında bulunmaz. Birincisi 'özgürlük ve zorunluluğu aynı anda ortaya koyabilecek kesin bir bilgi sistemi varsa şu koşullar içinde var olmalıdır' gibi bir düşünceyle yola çıkar. İkincisi temel ilke olarak koyduğu özgürlük ilkesi bir sonsuzluk ilkesidir ve böyle bir temel aynı zamanda bir temelsizlik anlamına gelebilecektir.

Bu yönteme en az iki eleştiri yapılabilir. Birincisi, Fichte kendi kendisini tanıtlayan bir sistem inşa eder. İkincisi, Fichte insanı tarihin dışında konumlandırır. Fichte her tarihsel dönemde geçerli olacak evrensel ve kendi kendisini özgür eylemi ile oluşturan bir insan ve toplum ideali ortaya koyar. Aslında bu her iki eleştiri de Fichte felsefesinin aynı zamanda güçlü yönleridir: **1)Teorik alanda,** bilgi hipotetik olarak kabul edilen bir temelde bir döngüsellik içinde kurulmuş olduğu için, Fichte felsefesi bilginin var olmayabileceğini savunan kuşkuculuk ile çelişmez. Ancak onları bilgiyi ve özgürlüğü istemek yerine belirlenmeyi istemekle suçlar. **2)Pratik alanda,** herhangi bir toplumsal sistem veya herhangi bir insan modeli, olması gereken sabit bir sistem veya model olarak anlaşılmayacak ve sistemin ilerlemeci doğası gereği, insanın hem kendisini hem de toplumsal ilişkileri sonsuz bir çaba ile yeniden ve yeniden yarattığı dinamik bir toplumsal model ortaya konulacaktır.

Fichte felsefesi, Kant sistemine yöneltilen Humecu-kuşkucu eleştiriyi cevaplamaz. Kendinde-şey eleştirisini ise göğüslemeye çalışır. Bunun için Reinhold'un yaptığı gibi bir sistem ideali ile yola çıkar. Ancak bu sistemin özgürlüğü de kapsaması gerekir. Fichte, Maimon'u takip ederek, onun önerdiği gibi sonlu zihnin yanına sonsuz bir zihin ideali koyar. Sonlu ve sonsuz zihin, bireysel ve saf Ben olarak ele alınır; bu iki Ben'e karşılık gelecek şekilde iki farklı görü, empirik ve entelektüel görü, Ben kavramı altında birleştirilir. Entelektüel görü, kişinin kendi özgürlüğünü görme yetisidir. Bir anlamda

kendinde-şey alanı özgürlüğü görme yetisi üzerinden Ben'e indirgenir.

Fichte'de özgürlüğün dolaysız farkındalığı teorik olarak açıklanamaz.[34] Ancak teorik alan Ben'in özgürlüğü temelinde öne sürülebilir. Bu durumda, pratik alanda Ben'e kendi özgürlüğünü gerçekleştirmeye çalışan ve bunun için sonsuza kadar çabalaması gereken bir konum verilir.

[34] Jacobi'ye göre özgürlüğü kabul eden bir sistem irrasyonel fideizmdir. Çünkü özgürlük ancak dolaysız bir algı ile bilinebilir. Rasyonel bir sistemde herhangi bir dolaysız algının varlığı, o sistemi rasyonel olmaktan çıkarır. Fichte hem dolaysız bir algı olarak özgürlüğün görülebileceğini kabul eder hem de sistematik bir felsefe kurmak ister. Bu açıdan Fichte'nin Jacobi ve Reinhold arasında bir senteze gittiği söylenebilir.

2.BÖLÜM

JENA DÖNEMİ (1794-1799) FICHTE FELSEFESİ

Birinci bölümde Kant sonrası felsefe tartışmaları Fichte felsefesine bağlayan süreç ele alınmış, Fichte'nin temelde hangi problemlere cevap bulmak istediği ortaya konulmuştur. Bu tartışmalara "Aenesidemus'un Eleştirisi" ile dahil olan Fichte bu eserinde temel ilkesini Edim olarak belirleyerek Kant felsefesinde ortaya çıkan düalizmi pratik bir temel ile aşmak istediğini ortaya koymuştur. Bu bölümde Fichteci temelin nasıl açımlandığı gösterilecektir.

Fichte'nin Jena dönemi felsefesi ile geç dönem felsefesi arasında belirgin bir fark olduğu yaygın bir görüştür. Örneğin, Copleston (2010)'a göre Fichte'nin geç dönem felsefesi, bilinç alanını kendinde mutlak varlığın dışsallaşması olarak ele aldığından, erken dönem felsefesinden ayrılır (102-103). Bu ayrım göz önünde bulundurularak bu tezde sadece Jena dönemi Fichte felsefesi incelenmiştir. Fichte'nin bu dönemde yayımladığı temel eser *GWL*'dir. Fichte bu eseri baz alarak hukuk ve ahlak alanına dair *GNR* ve *SS*'yi yazmıştır. Bu tezde temel olarak bu üç eser göz önünde bulundurulmuş; buna ek olarak, Fichte'nin Jena Üniversitesi'ne atandığında felsefesini tanıtmak için yazdığı *BW*'den ve *Wissenschaftslehre*'yi gerek daha anlaşılır kılmak gerekse de bazı yönlerini değiştirmek için yazmayı planladığı *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (*Attempt at a New Presentation of the Wissenschaftslehre*) (1797-8)[35] isimli esere ait iki önsözden faydalanılmıştır.

Tezin bu bölümünün temel amacı *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkelerini anlaşılır

[35] Fichte 1796-99 yıllarında *Wissenschaftslehre nova methodo* başlığı altında verdiği derslerde *Wissenschaftslehre*'yi farklı bir yöntemle sunmayı denemiş ve bu dersleri temel alan bir eser yazmak istemiştir. Ancak sadece iki önsözünü ve birinci bölümünü yayımlamıştır (Breazeale, 2018). Bu derslere ilişkin ders notları yıllar içerisinde (1885-1978) bulunarak derlenmiştir. Tez, bu eseri (*WLnm*) bütünüyle göz ardı etmese de ona üç sebepten dolayı merkezi bir rol vermez. Birincisi, Fichte'nin ahlak ve hukuka ilişkin eserleri bu dersler tamamlanmadan yayımlanmıştır ve *GWL*'yi temel alırlar; ikincisi bu eser Fichte tarafından bir bütün olarak yayımlanmamıştır. Üçüncüsü, bu eser Fichte'nin Jena dönemi felsefesinden geç dönem felsefine bir geçiş aşamasını temsil ettiğinden Jena dönemi felsefesinden belirli bir kopuş gösterir.

kılmaktır. Bu sayede, Fichte'nin bu ilkeleri temel alarak ürettiği hukuk ve ahlak felsefesi metinlerine bir geçiş yapılabilecektir. Bu amaçla, *Wissenschaftslehre* kavramı, bilim ve bilgi kavramları ile ilişkisi çerçevesinde incelenmiş; *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkelerinin neler olduğu, nasıl çıkarsandığı ve ne anlama geldikleri ortaya konulmuş; ve *Wissenschaftslehre*'nin teorik ve pratik alana ilişkin çözümlemeleri ele alınmıştır.

2.1. *Wissenschaftslehre* Kavramı ve Fichte'nin Bilgi ve Bilim Anlayışı[36]

Wissenschaftslehre geniş anlamda bütün Fichte felsefesini, dar anlamda Fichte'nin bu başlıkla yazmış olduğu eserleri işaret eder. *Wissenschaftslehre* insan bilgisinin bir bütün olarak sunulduğu ideal bilgi sisteminin olanağını, ilkelerini ve sınırlarını belirleme etkinliği ve bu etkinlik kapsamında ortaya konan önermelerin toplamıdır.

Wissenschaftslehre bir epistemoloji ve bilim felsefesidir. Bu iki felsefe alanı Fichte'de ayrılmaz. Klasik bilgi tanımı, 'gerekçelendirilmiş doğru inanç' analiz edildiğinde, doğruluk koşulunun bilginin nesnel koşulu olduğu; gerekçelendirme koşulunun ise bilginin öznel koşulu olarak bilinen nesnenin bilen özne ile ilişkisini gösterdiği görülür. Örneğin 'Cebimde 10 tl vardır' inancı cebimde 10 tl varsa doğrudur ve bunu iddia etmek için bir gerekçem varsa (örneğin, 5 dk önce cebime 10 tl koymuşsam) bu inancım bir bilgidir. Kantçı epistemolojiyi[37] temel alan Fichte felsefesinde ise diğer bilgilerden yalıtık olarak herhangi bir inanç bilgi olamaz. Bunun sebebi bilginin nesnel bir koşul olarak kesinlik koşulunu taşıması gerektiğidir. Fichteci perspektiften, klasik bilgi tanımında nesnel koşul olarak görülen doğruluk koşulu, özneden bağımsız olarak değerlendirilemez. Fichte felsefesinde doğruluk, parçanın (bilgi ifade eden bir önerme) bütünle (bilgi sistemi) olan ilişkisi içerisinde ve bütündeki konumu ile belirlenir (BW: 71, 80). Özne hakkındaki doğru bilgiler de bu sisteme dahil olduğundan klasik bilgi

[36] Bu başlık altında yapılan çözümlemelerde *BW* ve bir bütün olarak Fichte felsefesi göz önüne alınmıştır.
[37] Tezin 1.1.1.1 numaralı başlığında, Kantçı epistemolojinin kesin bilgiyi olanaklı kılan bir sistem aradığı gösterilmiştir. Fichte, Kant'ın yaptığına benzer şekilde, kesinlik kavramını içeren bir epistemolojiyi en başından tercih etmiştir.

kuramında ayrı olarak değerlendirilen doğruluk ve gerekçelendirme koşulları, Fichte felsefesinde tek bir koşul olarak belirlenir. Bu, bilginin kesinliği koşuludur.[38] Bilim ise bilgi ifade eden önermelerin bir bütün halinde bulunduğu bütüncül bilgi sistemidir ve her bilgi bilimseldir. 'Cebimde 10 tl vardır' önermesi gibi yalıtık bir önerme, bütündeki yeri gösterilmediği sürece doğruluk koşulunu yerine getiremez, bilgi olamaz ve bilimsel de değildir. Gerekçelendirme ise bütün insani bilgiyi bütünlüklü bir biçimde bir araya getiren bir bilim yani *Wissenschaftslehre* ortaya konabilirse sağlanabilir. Sonuç olarak, Fichte'de her bilgi ancak bir bilim içerisinde düşünülebileceğinden, epistemoloji ile bilim felsefesi ayrılamaz.

Fichte felsefesinde bütün doğru önermeleri kapsayan evrensel bilgi sistemi olarak bilim, belirli kurallara göre bir arada duran alt bilgi sistemlerine de sahiptir. Gündelik anlamıyla bilim bu alt bilgi sistemlerinden sadece biridir. *Wissenschaftslehre* ise bilimlerin bilimi olarak bilimin çerçevesini ve temel ilkelerini ifade eden doğru önermeler topluluğudur (BW: 74-76). Bu sebeple kendisi de bütün doğru önermeler topluluğu anlamına gelen evrensel bilime dahildir ve kendi hesabını vermek zorundadır. Aksi halde bilimin sınırlarını bir kesinlik içerisinde belirleyemez ve bilim kesinliğini yitirmiş olur. Fichte burada evrensel bilgiyi varsayma ile onu reddetme arasında bir tercih yapıldığını kabul etmektedir. Ona göre evrensel bilgiyi savunan biri, kesinlik içeren bilgiyi varsayarak onu mümkün kılan koşulları araştırır.[39] Ancak bilimin bilimi, bilimin sınırları içerisinde yapılmak zorunda olduğundan, yapılan şeyin bilimin bilimi olup olmadığı bilim tamamlandığında anlaşılabilecektir.

Fichte evrensel bilgi sisteminde var olan önermelerin kesinliğini sırf içsel tutarlılıktan alamayacağı, aksi halde her tutarlı sistemin kesinlik arz eden bilimler olacağı

[38] Fichte kesinlik kavramı içermeyen bilgi kavramının sonsuz bir diziye ya da birlik içerisinde olmayan birden fazla sonlu diziye yol açacağını söyler (BW 81-82).

[39] Fichte ilginç bir biçimde bilginin mümkün olup olmadığına dair iki karşıt savın ikisini de olumlar. Bilgiyi kesin kılmak istemeyen insan, bilgiyi kesin kılmaya çalışan insanın açığını bulup göstererek bilginin daha kesin olması yolunda yeni adımlar atılmasını sağlayacaktır. Bu ikilik "Aenesidemus'un Eleştirisi"nin başındaki akıl-şüphe diyalektiğine denk düşer.

düşüncesinden yola çıkarak, bu sistemdeki en az bir önermenin kendinde kesin olması gerektiğini ortaya koymaktadır (BW: 70). Ayrıca kendinde kesin olan önermelerin sayısının birden fazla olması halinde sistemdeki doğru önermelerin tamamını birbirine bağlama olasılığının ortadan kalktığını savlamaktadır. Çünkü bir sistem içerisinde önermeleri birbirine bağlayan şeyin kesinlik aktarımı olduğunu düşünmektedir. Kendinde kesin önermeler iki ve daha fazla olduğunda ise bu önermeler arasında bir kesinlik aktarımı olamayacaktır. Fichte, buradan yola çıkarak, bir bilgi sisteminde tek bir önermenin kendinde kesin olacağı ve diğer tüm önermelerin kesinliğini bu önermeden alacağı sonucuna ulaşmaktadır (BW: 72). Bu temel ilkeyi belirleme görevi ise bilimin bilimi *Wissenschaftslehre*'nindir. Bu bilim de bilimin parçası olduğu için araştırma sonucunda temel ilke bulunursa bilimin bilimi mümkün olur; aksi halde ya temel ilke henüz bulunamamış olur ya da temel ilke var değildir ve bilim ve bilgi mümkün değildir (78). Temel ilkenin bulunduğu iddia edilirse bu ilkenin bütün insani bilgiyi oluşturan diğer önermelere zorunlu olarak yol açması ve bu diğer önermelerin de bizi zorunlu olarak bu ilkeye götürmesi gerekir (88).

Sonuç olarak Fichte, en temel felsefeyi, felsefenin kendisinin de hesabını onun içinde verebileceği bilim felsefesi olarak belirlemiştir ve bütün felsefesini bu programı işaret eden *Wissenschaftslehre* ve onun temel ilkeleri üzerine kurmuştur.

2.2. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkeleri

Fichte *GWL*'de ilkin *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkesini, ardından bu ilkeyi destekleyecek iki yardımcı ilkeyi çıkarsar. Fichte tek bir temel ilke olduğunu söylemişse de temellendirmesi bu iki yardımcı ilkeyi de kapsamaktadır. Ona göre birinci ilke koşulsuz, ikinci ilke sadece içeriğe göre koşullu ve üçüncü ilke sadece biçime göre koşulludur. Bu sistemden çıkarsanabilecek diğer ilkeler ise hem içeriğe hem de biçime göre koşulludur. Bu aslında şu demektir: Fichte'nin sisteminde birbirinden bağımsız iki

biçim ve birbirinden bağımsız iki içerik vardır. Temel ilke ve ikinci ilkenin biçimleri koşulsuz olduğundan farklı biçimlere sahiptirler; temel ilke ve üçüncü ilkenin içeriği koşulsuz olduğundan farklı içeriklere sahiplerdir. Bu üç temel ilke tek bir temeli işaret ettiğinden, bu temelin iki biçimli ve iki içerikli olduğunu söylemek mümkündür.[40] Hemen belirtilmelidir ki bu iki biçim, koyma (*setzen*) ve karşı-koyma (*gegen-setzen*); iki içerik evrensel Ben ve Ben-olmayan'la ilişki içerisindeki bireysel Ben'dir.

2.2.1. Koşulsuz Temel ilke

Fichte'nin *GWL*'de temel ilkeyi keşfetmek için izlediği güzergâh özetle şu şekildedir:[41]

(1) A, A'dır (A=A). (Herhangi bir kanıt beklemeden herkesçe kesin olarak kabul edilir, empirik bilincin bir yasasıdır) **(2.1)** A=A'da 'Eğer A varsa, o halde A vardır' yargısı içerilir. **(2.2)** 'Eğer A varsa, o halde A vardır' yargısında 'Eğer' ile 'o halde' arasında zorunlu bir bağlantı (X) vardır. **(3.1)** 'Eğer A varsa, o halde A vardır' yargısını X'e göre yargılayan Ben'dir. **(3.2)** (3.1) ise X, Ben'dedir. **(3.3)** X koşulsuzca/kesin olarak öne sürüldüğü için Ben'e kendisi tarafından verilmiştir. **(3.4)** Ben'de herhangi bir A olmazsa X de olmaz. **(3.5)** (3.2) ve (3.4) ise A, Ben'de vardır. **(4.1)** A=A'da birinci A'dan ikinci A'ya geçişin meşru olması için Ben'de kalıcı bir şey olmalıdır. **(4.2)** (4.1) ise X, Ben=Ben'dir. **(5.1)** A=A'da ikinci A'yı koyarken birinci A'yı koyduğumu biliyorum. (Bu kendi üzerime düşündüğümü gösterir.) **(5.2)** (5.1) ise Ben=Ben, Ben varım'dır. **(6.1)** A=A'nın temeli, A'nın içeriğinden bağımsız olarak herhangi bir A için Ben=Ben/Ben varım'dır olduğundan bu temel, bu yargının saf niteliğinin temelidir. **(6.2)** A=A'da Ben'in kendini mutlak olarak koyması onun saf etkinliğidir. **(6.3)** (6.2) ise Ben kendini koyarak var olur; var olarak koyar. (Eyleyen ve eylemin ürünü aynıdır. Öyleyse Ben varım bir Edim'i ifade eder.) **(7.1)** 'A, A'dır' yargısında, yargılayan Ben, kendisinde var olan birinci A'yı ikincide ona geri yükler. (İkinci A bu yüzden bir yüklemdir) **(7.2)** 'dır' Ben'in 'koyma'dan 'düşünüm'e geçişini ifade eder. **(7.3)** Ben=Ben yargısı, Ben'in kendisini koyması nedeniyle var olduğunu ve var olması nedeniyle kendisini koyduğunu söyler. **(7.4)** (7.3) ise Ben kendisi için zorunludur. **(7.5)** (7.4) ise Ben özbilincine varmadan önce var değildir. **(8)** Yalnızca kendim için varım; ama kendim için zorunluyum. **(9.1)** Kendini koyma ve var olma Ben açısından aynı ise Ben mutlak olarak varım çünkü varım. **(9.2)** Kendini-koyan Ben ve var olan Ben özdeşse, Ben kendini var olmak için koyan şeydir ve kendini her ne ise o olarak koyar. **(9.3)** (9.2) ise Ben mutlak olarak olduğum şeyim. **(10.1)** Edimin formülü şudur: '***Ben mutlak olarak varım, yani, var olduğum için mutlak olarak varım; ve mutlak olarak olduğum şeyim; her ikisi de Ben içindir***' **(10.2)** Bu edimin tanımı bir *Wissenschaftslehre*'de şu şekilde ifade edilmelidir: ***Ben, varlığının mutlak bir koyuluşu yoluyla meydana gelir.*** (Ben özne ve nesnenin zorunlu bir özdeşliğidir, bir özne-nesnedir). (GWL: 94-99).

[40] Fichte açısından biçimler ve içerikler arasındaki ayrımlar yalnızca refleksiyondadır.

[41] Burada Fichte'nin temel ilkeyi keşfederken hangi maddelerde hangi iddialarda bulunduğu olabildiğince gösterilmeye çalışılmıştır. Birinci sırada bulunan sayılar Fichte'nin adımlarını numaralandırırken kullandığı sayılardır; ikinci sayıları ise aynı adımda birden fazla iddiada bulunduğu zaman ben ekledim. Öne sürülen iddialar mümkün mertebe birebir çevrilmiş; gereksiz görülen kimi detaylar atlanmış; önemli görülen noktalar öne çıkarılmış ve dipnotlarda verilen bazı ayrıntılar keşfe eklenmiştir.

Şunu tekrar etmek gerekir ki, *Wissenschaftslehre*, bütün doğru önermeleri kapsayan evrensel bilgi sisteminin sınırlarını ve imkanını belirleyen doğru önermeler topluluğu olarak bu aynı sistemin sınırları içerisindedir. *Wissenschaftslehre*'nin en temel görevi bu sistemde yalnızca bir tane olmak zorunda olan, hem kendisine hem de bu sisteme kesinliğini aktaran kendinde kesin önermeyi bulmaktır. Yukarıdaki akıl yürütme, 'kendinde kesin/koşulsuz' önermeyi "Ben, varlığının mutlak bir koyuluşu yoluyla meydana gelir" veya kısaca Ben=Ben olarak keşfetmiştir.

Fichte (1)'de empirik bilincin bir yasası ile yola çıkıp (10)'da empirik olmayan bir edimi ifade eden bir önermeye ulaşmaktadır. Bu sebeple bu geçişin nasıl ve nerede olduğunu göstermek öncelikli hedef olmalıdır. (3.1)'de ilk defa empirik olmama ihtimali olan bir şey olarak, yargılayan Ben ile karşılaşılmaktadır. Yargılayan Ben şimdilik empirik bilincin bir nesnesi olarak ele alınabilir. (3.3)'te X'in Ben'e kendisi tarafından verildiği söylendiğinde Ben'in kendisinin temeli olan bir şey olduğu da söylenmiş olur. Temel ilkenin keşfi burada tamamlanamaz, çünkü X'in zorunluluğu en başta empirik bir zorunluluk olarak belirlenmiştir, dolayısıyla X'i temellendiren Ben'in zorunluluğu da empiriktir. Fichte (3.4) ve (3.5)'te A'nın Ben'de var olduğunu söyleyerek aslında Ben'in herhangi bir belirleniminin olduğunu da söylemiş olur. A her ne olursa olsun, onu bir özdeşlik ilkesi uyarınca yargılayan Ben, A'yı-yargılayan-Ben olarak belirlenmiş olur. Öyleyse X'in zorunluluğunun bilincinde olan Ben, hiç belirlenmemiş değildir. (4.2)'deki 'X, Ben=Ben'dir' yargısının dayandığı nokta Ben'in belirlenmiş olmasıdır. Belirlenmiş Ben, yüklem konumuna geçerek 'Ben, Ben'dir' yargısını mümkün kılmaktadır. Böylece A her ne olursa olsun, değişmeden aynı kalan zorunluluk (X), A'nın Ben'in bir belirlenimi olarak ifade edilmesi suretiyle Ben'in herhangi bir belirleniminin, yargılayan Ben ile özdeş olduğu düşüncesini temel alır. Fichte'de empirik bilinçten, empirik olmayan ilkeye atlanılan nokta burasıdır. Ben'in herhangi bir belirlenimi, yargılayan Ben ile özdeşse Ben=Ben'de ilk Ben mutlak olarak koyulmuştur ve böylece Ben varım'dır.

Fichteci keşfin daha anlaşılır olması için bu aşamada koyma (*to posit/setzen*) kavramının açılması gerekmektedir. Koymanın, (6.2)'de saf bir etkinlik olduğu göze çarpmaktadır. Bu etkinliğin, psikolojik veya fenomenolojik anlamda zihinsel bir etkinliğe karşılık gelip gelmediği, metafiziksel bir yaratma etkinliği olup olmadığı veya mantıksal bir kavram olarak belirlenip belirlenmediği açık değildir. Zöller'e göre Fichte, bu kavramı teorik bilme etkinliği ve pratik eyleme etkinliklerinin kökensel birlikteliğini işaret etmek için öne sürmüştür (1988: 46-47). Zöller'in bu iddiası koyma kavramının içeriğine değil, bu kavramın üretilme sebebine ilişkin bir şey söyler. Martin'e göre ise bu kavram deneyimden alınmayan ve deneyimi kuran bir kavram olarak tasarımsal olmayan bir edimi temsil eder; koyma, nesnel bir yargının koşulu olan özne-nesne ayrımını kuran temel bilişsel etkinliklerden biridir, diğeri ise karşı-koymadır; dolayısıyla bu iki etkinlik nesnel bir yargının koşullarıdır (1997: 93, 99). Martin'in iddiası ise koymayı bilincin tasarımlamasını olanaklı kılan tasarım öncesi etkinlikleri olarak anlamamız gerektiğini savlıyor. Eğer durum böyle ise bu etkinliklerin bilincine nasıl varılıyor ve bu kavram sanki empirik bilincin bir olgusuymuşçasına nasıl bu kadar rahatlıkla kullanılabiliyor?

Hem bu iki öneri hem de bir epistemoloji ve bilim felsefesi olan *Wissenschaftslehre*'nin genel yapısı ve işlevi ışığında, koyma kavramı şu şekilde çözümlenebilir: *Wissenschaftslehre* bütün bilgilere temel olacaksa, bu bilgileri içeren yargılar nesnel olarak önümüze serildiğinde, bu bilgilerin öznesi yani onları araştıran şey olarak Ben'e dair bilgilerin de bu yargılarda içerilmesi gerekir, aksi halde bütüncül bir bilgi sistemi inşa edilemeyecektir. Ben'e dair bütün yargıların nesnel olarak ileri sürüldüğü iddia edildiğinde bile, bu bütün yargıların araştırıcısı olarak Ben, bir etkinlik kapasitesi olarak bu yargıların dışında ve bu yargıların yargılayıcısı olarak özel bir konuma sahipmiş gibi görünür. Öyleyse Ben'in bulunmuş olduğu bu konum için sonsuza giden tam olarak belirlenmemiş bir yargı ileri sürülmelidir. **Ben'in kendisini mutlak olarak koyması, Ben'in yargılama etkinliğindeki mutlak özne konumunu ifade**

etmek için öne sürülen transandantal mantıksal bir kavramdır. 'Ben yargılama etkinliğimi ifade ettiğim yargıda mutlak özneyim' ile 'Ben kendisini mutlak olarak koyar' aynı anlama gelir. Sonuçta koyma kavramı bilinç öncesi bilinci kuran bir edimi anlatmaktan ziyade bilincin şu an içinde bulunduğu edimi anlatabilmek için öne sürülmüştür.

Ben sonsuza gitmeyen bir yargı ile ifade edilecek olursa o daima belirlenmiştir. Ancak Ben'i ifade edecek yargı Ben'in öznelliğini de içine alması gerektiğinden, Ben'i 'belirleyecek' yargı, Ben'i belirlenmemiş ama sonsuza kadar belirlenebilir olarak belirleyen bir yargı olmalıdır. Fichte'nin birinci ilkesi Ben=Ben'in ifade ettiği anlam budur. **(6.3)'teki 'Ben kendisini koyarak var eder' demek, 'Ben kendisini yargılayabildiği bir konumda bulunur' demektir.**

Yargılama konumunda bulunan Ben, belirli bir Ben olsaydı, özgür yargılama kavramını içeren Ben kavramı ile çelişirdi. Çünkü bu durumda içinde bulunduğu etkinlik bir yargılama etkinliği olamazdı; bunun yerine, sınırları belirli zorunlu bir etkinlik olarak edilgen bir duygulanım gibi işlerdi ve bir duygulanımdan sadece biçimce ayrılırdı. Sonraki bölümlerde daha ayrıntılı ele alınacak olsa da temel ilkenin aynı zamanda bir özgürlük açıklaması olduğu şimdiden söylenebilir. Özgürlük, 'Ben, Ben'imdir' önermesi içerisinde ifade edildiğinde özne ve nesne konumunda bulunan bu iki Ben'in, olgusal anlamda örtüştüğü ama kapasite olarak örtüşmediği iddia edilebilir. Yüklem pozisyonundaki Ben, özne konumundaki Ben kendini var ettikçe, etkinlikte bulundukça, koydukça ona yüklenen yüklemlerin bir taşıyıcısıdır.

Temel ilkenin dayandığı koyma etkinliğinin transandantal mantıksal bir kavram olduğu iddiası daha fazla irdelenebilir. Öncelikle bir K düşünelim. Ben K'yı düşünüyorum dediğimde 'K'yı düşünüyor olma' benim bir yüklemimdir. Bu yükleme L diyelim. Bu önerme Ben=L olarak da ifade edilebilir. Bu durumda L=L dediğimizde, 'K'yı düşünüyor olma, K'yı düşünüyor olmadır' önermesini kastediyoruz. Önermenin ilk kısmındaki 'K'yı

düşünüyor olma' mantıksal özne pozisyonundadır, ikinci kısımdaki ise mantıksal yüklem pozisyonundadır. Diğer yandan, Ben=L dediğimizde Ben sadece mantıksal bir özne konumunda değildir aynı zamanda L'nin bilincinde olan bir öznelliğe sahiptir. Diğer bir deyişle, L=L bir yargıdır ve bu yargıda, yargıda bulunan şey özne konumundaki L değildir. Ben=L yargısında ise yargıda bulunan şey özne konumundaki benim. Ben=L önermesinde özne konumundaki Ben'in özgür yargılama özelliği olmadığını varsayalım ve onu bir yüklem pozisyonuna getirelim. Bu durumda onu L olmakla sınırlarız; Ben=L, L=Ben anlamına gelir ve Ben'i kendisini yargılayan bir öznellik pozisyonundan çıkarmış oluruz. Bu Ben'i artık bir yüklem pozisyonunda kullanabiliriz. Yargılayan Ben'in bu Ben'in öznesi olduğunu iddia edersek Ben=L-olan-Ben, Ben=Ben yargısına ulaşırız. Ben=Ben dediğimde belirli yüklemlere sahip bir Ben'in, yargılayan Ben ile aynı Ben olduğunu söylemiş olurum. Bu sonsuza kadar gider (Ben=L, Ben=L-olan-Ben, Ben=L-olan-Ben'i-yargılayan-Ben,…). Sonuç olarak bir özdeşlik denkleminde Ben içerilmediğimde özne veya yüklemin Ben'den ayrı olarak var olduğunu ima etmiyorken; yargıma konu edindiğim özdeşlik önermesinin öznesi yargılayan Ben olduğumda yargının dışında bir gerçekliğe uzanırım. Çünkü yargım nesnel bir şekilde önümdeyken aynı anda Ben'i de içine alan bir gerçekliğe dönüşür. Fichte'nin koyulmuş olma'dan var olmaya geçiş dediği nokta (GWL: 99), bu olsa gerektir. Burada Ben'im bu gerçekliğe uzanmamı sağlayan şey özbilincimdir. Daha anlaşılır olması için, 'Bu cümle yanlıştır' cümlesini düşünelim. Bu cümlenin öznesi olan 'bu cümle' bu cümlenin tamamı hakkında yargıda bulunan bir öznellik gibi işlemektedir. Ancak bu cümlenin öznelliği olduğunu reddederek onu belirli bir nesne konumuna getirip sadece bu üç kelimeyle sınırlandırırsak, ortaya "bu cümle doğruysa bu cümle yanlış, bu cümle yanlışsa bu cümle doğrudur" gibi bir paradoks çıkmaktadır. Halbuki öznede geçen 'Bu cümle' sözcüğü yerine 'bu cümle yanlıştır' cümlesini koyarsak yeni cümlemiz 'Bu cümle yanlıştır yanlıştır' olacaktır. Bu sonsuza kadar gider. Aslında sorun ilk cümlenin öznesi olan 'bu cümle'nin

kendisini yargılamasına rağmen ona bir Ben olarak varlık atfetmediğimizden kaynaklanıyor. Ancak ona bu konumu, kendimizin bu cümleye eşit olduğunu söylemeden atfedemeyiz. **Sonuçta 'Bu cümle yanlıştır' önermesi örtük olarak 'Bu cümle bir Ben olarak vardır' önermesini içermesi sebebiyle bizi paradoksa düşürür.** Fichte'ye dönecek olursak, (5.2)'de Ben=Ben'in neden Ben varım anlamına geldiğini ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Çünkü Ben, bir yargının öznesi iken aynı zamanda o yargılama etkinliğinde bulunan şeye karşılık geldiğinden özbilinç sahibidir ve bir Ben olarak vardır. Bu özbilinç, empirik özbilincinin bilincinde olan ve sonsuzluğa uzanan bir öznellik kapasitesini ifade eden saf özbilinçtir. Saf özbilinç insanın özgür yargılama etkinliğinde bulunduğuna dair dolaysız bilincidir. Bu özbilinç kendisini yüklemlenebilir/belirlenebilir olarak belirlediğinden, onun belirliliği sonsuza uzanır.

Fichte'nin koyma kavramı Ben'in kendisini, kendisini-yargılayan olarak belirlemesiyle birlikte bir öznellik kapasitesi olarak—mutlak sonsuz bir özne olarak—koymasını ifade eder. Bunun farkındalığı ise dolaysızdır. Fichte'nin bu farkındalığı ifade etmek için kullanmış olduğu terim entelektüel görüdür.[42] Aslında Fichte temel ilkeyi A=A'dan çıkarsamamıştır. Doğrusu bunu yapabilmesi empirik bilincin bir yasasından başlayarak mümkün görünmez. Onun yerine özgürlüğün dolaysız farkındalığına işaret edebilecek mantıksal yolları sonuna kadar zorlamıştır. Ancak Fichte'nin temel ilkeyi keşfi entelektüel bir görü kapasitesi olmadan tamamlanamaz. (7)'de görüldüğü üzere Fichte Ben'in mutlak varlığını, özdeşlik ilkesinin Ben'e uygulandığında Ben'in bir içeriği olduğunu ima etmesi üzerinden, yani özbilince dayanarak ortaya koymaktadır.

Tezin 1.2.5 numaralı başlığı altında ele alındığı üzere, Fichte "Aenesidemus'un Eleştirisi"nde felsefenin temel ilkesinin olgu olmayan bir maddiliğe sahip biçimsel bir ilke olduğunu ve bu ilkenin, kendisinin sonucu olan eylemi, Edim'i ifade ettiğini

[42] Fichte'ye göre entelektüel görü gücünün var olduğu ispatlanamaz. Herkes onu kendinde dolaysızca keşfetmelidir. Aslında kendisine herhangi bir eylem atfeden herkes bu görüye başvurmuş olur. Bir kişinin bir eylemi kendi eylemi olarak belirleyebilmesinin tek yolu budur (1982b: 38).

savlamıştır. Bu akıl yürütmede ise koşulsuz temel ilkenin—bir özgürlük açıklaması olan Ben=Ben ilkesinin—kendini koyarak var eden ve var olarak kendini koyan, yani var olması ve kendini koyması aynı olan Edim'i ifade ettiği gösterilmiştir (8-10). Bu Edim "Aenesidemus'un Eleştirisi"ndeki Edim ile aynıdır. Dolayısıyla Fichte'nin orada olgu olmayan maddilik derken öznenin kendini belirleyebilme kapasitesine işaret ettiği ortaya çıkar. Ben'in maddiliği belirlendiği kadardır, fakat belirlenmiş Ben, Ben için zorunlu değildir; aksi halde özgür bir Ben ve dolayısıyla Ben var olamaz.

2.2.2. İçeriğe Göre Koşullu İkinci İlke

Fichte, temel ilkeyi keşfederken kullandığı yöntemin bir benzerini ikinci ilkeyi keşfetmek için kullanır. Bu sefer empirik bilincin bir diğer yasası olan çelişmezlik ilkesinden başlar.

(1) '~A, A'ya eşit değildir' önermesi kesin olarak kabul edilir (**2)** Bunun bir kanıtı olsaydı A=A'dan türetilirdi. (**3)** A=A'dan en fazla ~A=~A çıkar. ~A=~A, 'Eğer A'nın karşıtı koyulursa, o halde o koyulur' anlamına gelir. (**4)** A'nın karşıtı koyulduğunda, yalın eylem biçiminin hangi koşulu altında koyulmuş olur? Bu koşul A=A'dan türetilemez. Çünkü karşı-koymanın biçimi koymanın biçiminde içerilmez ve ona düpedüz karşıttır. Bu nedenle o koşulsuz karşıtlıktır. (**5)** Her karşıt, Ben'in bir edimi aracılığıyla koyulur. Karşıtlık genel olarak Ben tarafından mutlak olarak koyulur. (**6)** Herhangi bir ~A koyulacaksa, A koyulmuş olmalıdır. Karşı-koyma edimi diğer bir edime bağlı olarak mümkündür. Bu nedenle içerik olarak koşullanmıştır. Başka şekilde değil de eylediğimiz şekilde eylememiz koşullanmamıştır; karşı-koyma edimi biçimsel olarak koşulsuzdur. (Karşıtlık, sadece, koyan ve karşı-koyan Benler arasında bir bilinç birliği varsayımıyla mümkündür. Çünkü birinci edimin bilinci ile ikincininki arasında bağlantı olmasaydı, ikinci bir karşı-koyma olmazdı, başka bir mutlak koyma olurdu.) (**7)** ~A'nın biçimi onu genel bir karşıt olarak belirler. Belirli bir A'ya karşı-koyulduğu sürece bir içeriği vardır, özel bir şey değildir. (**8)** ~A'nın biçimi karşı-koyma tarafından mutlak olarak belirlenir. O bir karşıttır, çünkü bir karşıtlığın ürünüdür. İçeriği A tarafından yönetilir. ~A'yı bir A'nın karşıtı olarak bilirim. (**9)** Ben haricinde onunla başlanacak bir şey koyulamaz. Bu nedenle sadece Ben'e karşı olan bir mutlak karşıtlık var olabilir. Ancak, Ben'e karşıt olan şey Ben-olmayan'dır. (**10)** '~A, A'ya eşit değildir' önermesi empirik bilincin olguları arasında koşulsuz olarak kabul edilir edilmez, **bir Ben-olmayan'ın Ben'e mutlak olarak karşı-koyulduğu** da kesin olarak kabul edilir. (**11)** Ben'e her ne iliştirilirse, karşıtlığın yalın olgusu onun karşıtını Ben-olmayan'a iliştirir. Herhangi bir şey tasarımlayacaksam, onu tasarımlayan Ben'e karşı-koymak zorundayım. Tasarımın nesnesinde öyle bir X olmalıdır ki, o tasarımlayan olarak değil tasarımlanan olarak var olabilir. İçinde bu X'in olabileceği her şeyin tasarımlayan değil, tasarımlanan bir nesne olduğunu bana hiçbir nesne öğretemez; bir şeyi nesne olarak kurabilmek için onu önceden bilmeliyim. (GWL: 102-105).

Fichte koyma edimini kullanarak, yani birinci ilkenin biçiminde bir değişikliğe gitmeden, A'nın karşıtı olan ~A'nın ve ~A=~A'nın çıkarsanabileceğini söyler (1-3).

Burada ilk akla gelen eleştiri, Kayar (2018)'ın da öne sürdüğü gibi ~A=~A önermesinin, B=C gibi bir önermeye karşılık gelebileceğinden sorunlu olmasıdır (122). Ancak bu öne sürülürse Fichteci transandantal mantık ve epistemoloji kuramı yerine, klasik mantık ve karşılık gelme kuramı temel alınmış olunur. Fichte açısından B=C kesin olarak doğrudur. İkinci ilkenin keşfinde herhangi bir kopukluk olmaması adına önce B=C'nin doğru olduğu gösterilmelidir.

'A, B değildir' Fichteci kurama göre bir antitezdir, öncesinde A ve B'nin bir sentezini ima eder.[43] Bu senteze S diyelim. 'A, C değildir'i ima eden sentez de T olsun. S ve T aynıdır ya da S ve T farklıdır. S ve T aynı ise B=C, S veya T açısından eşittir. 'S, T değildir' ise, S ve T'in öncesinde bir sentez halinde bulunduğunu ima eder. Bu senteze U diyelim. S ve T, U açısından eşittir. Öyleyse S ve T farklı ise B ve C, U açısından eşittir. Sonuç olarak her olasılıkta B=C'dir. Fichteci epistemoloji, herhangi bir tasarımı veya tasarım zincirini, diğer tasarım veya tasarım zincirlerinden tamamen yalıtmanın imkânsız olduğunu; bunu ileri sürmenin bilginin mümkün olmadığını söylemek anlamına geldiğini ortaya koymaktadır ve bu sistemin temelinde Ben vardır. Ben-olmayan her şey Ben'e karşı koyulması bakımından eşittir.

(4)'te karşımıza yeni bir kavram, karşı-koyma (*to oppose, to counterposit/ entgegensetzen, gegen-setzen*)[44] kavramı çıkmaktadır. (1-3)'te A'nın karşıtının A-olmayan olarak koyulması anlaşılabilirdir ve bu bir koymadır. Ancak genel olarak karşıtlığın koyulması, yani A'nın karşısına A-olmayan'ı koymamızı sağlayan çerçeve için yeni bir kavram gerekir. Bir önceki paragrafta herhangi bir özdeşliğin bir sentez olduğu söylenmişti ve B=C haklı çıkarılmıştı. Peki A=A nasıl haklı çıkarılacaktır? A=A

[43] Fichte'de 'A, B değildir' biçimindeki yargılar antitetik yargılardır ve her bir antitetik yargı öncesinde sentetik bir yargıyı varsayar. Burada yapılan çözümlemenin daha anlaşılabilir olabilmesi adına 2.2.4 bölümündeki yargı biçimleri incelenebilir.

[44] Fichte koyma kavramı gibi bu kavramın anlamını da belirlemekten imtina etmiştir. Martin(1997)'e göre koyma ve karşı-koyma nesnel yargıyı olanaklı kılan bir çerçeve (93); Zöller (1988)'e göre bu iki edim Ben'in mutlak yapısını açıklama araçlarıdır (47). Ancak bu kavramın da koyma gibi transandantal mantıksal bir kavram olduğunu iddia ediyorum.

dediğimde bu iki A'yı birbirine bağlayacak bir temele ihtiyacım var. Bu temel herhangi bir B olamaz çünkü bu temel aynı zamanda 'A, A değildir'i sağlamalıdır. Örneğin, Ankara, Ankara ile şehir olması bakımından özdeştir demek Ankara, Ankara'dan farklı bir şehirdir demektir. Demek ki şehir olmak Ankara'nın kendisiyle özdeş olmasının temelini kuramıyor. Şehir açısından baktığımızda Ankara üzerine bir yargılamada bulunmuyorum, yani A=A demiş olmuyorum. *Wissenschaftslehre*'de tek bir temelsiz önerme olduğuna göre A=A'yı kuran temelin A'dan farklı olduğunu da biliyoruz. Hatırlanacağı üzere, birinci ilkeyi çıkarsarken A=A'yı koşullayan temelin X olduğu, X'in Ben'de olduğu ve ardından bu X'in Ben=Ben anlamına geldiği söylenmişti. A, Ben'den farklı olmadığında Ben=Ben ve A=A aynı önerme olurdu. Ben Ankara değilsem, A'nın Ben-olmayan olarak belirlenmesi gerekir. Öyleyse Ankara=Ankara derken, bu eşitliğin kurulabilmesi Ankara'nın Ben-olmayan olarak belirlenmesine bağlıdır.

Şimdi Ben=Ben ilkesinin bir içeriğe sahip olduğundan yola çıkarak, bu içeriğin herhangi bir belirleniminin Ben ile karşıtlık içerisinde bulunacağı söylenebilir. Örneğin, 'Ben A'yı düşünüyorum' önermesi, Ben=A'yı-düşünen-Ben olarak yazılabilir. Ben'in kendisine eşitliği birinci ilkeye göre kendi temelinde açıklanabilir. Diğer yandan A ancak Ben ile karşıtlık içerisinde anlaşılabileceğinden Ben'in her yüklem konumuna gelişi aynı zamanda Ben-olmayan'ı da beraberinde getirir. Buradan karşı-koymanın ne anlama geldiği ortaya çıkmış bulunuyor. Ben belirlendiğinde bu belirlilik içerisinde bir şey Ben-olmayan'dır. Ben'in her bir belirlenimi Ben-olmayan bir şeyi içermek zorundadır. Buna Ben-olmayan'ın karşı-koyuluşu denir. Sonuçta, karşı-koyma Ben'in kendisi ile olan sentezini mümkün kılan mantıksal çerçevedir. 'Ben, Ben-olmayan değildir', Ben=Ben'i mümkün kılar. Öyleyse karşıtlık Ben'dedir (5). Bu durum, Ben=Ben ve 'Ben, Ben-olmayan değildir' önermelerinin aynı edimi iki farklı yoldan ifade ettiğini gösterir. Yani bu önermeler içerikçe değil biçimce farklıdır. Fichte üçüncü ilkede bu iki farklı biçimin bir arada nasıl durabildiğini tek bir biçim içerisinde göstermeye çalışacaktır.

Fichte (7-8)'de düşünümün bir nesnesi olarak ~A'nın nasıl mümkün olduğunu ifade eder. Bunu ~A'nın içeriğinin A tarafından belirlendiğini ve biçiminin koşulsuz olduğunu öne sürerek yapar ki bu o zamana kadar yapılan çözümlemeden doğrudan çıkar. Ardından (9)'da koşulsuz karşı-koymanın Ben'e karşı olabileceğinden yola çıkarak (10)'da ikinci temel ilkesine ulaşır. Bunu destekleyecek biçimde, (11)'de tasarımlayan özne ile tasarımın ayırt edildiğini ve bu ayırt etme temelinin sadece Ben'de olduğunu göstererek hem ikinci ilkenin birinci ilkeye koşullu olduğunu, hem de özne ve nesneyi ayıracak temelin Ben'de var olduğunu öne sürmüş olur. Böylece özne ve nesne arasındaki karşıtlık, biçimsel bir karşıtlığa indirgenir.

Özetle Fichte'nin ikinci ilkesi, 'Ben-olmayan, Ben'e mutlak olarak karşı-koyulur' veya kısaca 'Ben, Ben-olmayan değildir' şu anlama gelir: Ben herhangi bir şekilde belirlendiğinde, o aynı zamanda yargılayan olarak koyulduğu için, 'Ben, Ben'dir' temel ilkesindeki ikinci Ben'in bir yüklem olabilmesi, onda Ben-olmayan'ın karşı-koyulmasına bağlıdır. Kısacası özbilinç varsayıldığı için karşı-koyma varsayılmak zorundadır. Bu, karşı-koymanın özbilincin bir koşulu olduğunu gösterir. Ancak bu koşul sadece mantıksal bir koşul olarak değerlendirilmelidir.

2.2.3. Biçime Göre Koşullu Üçüncü İlke

Wissenschaftslehre'nin üçüncü ilkesi biçim olarak koşullu olup içerik olarak koşulsuzdur. Üçüncü ilkenin biçimini ilk iki ilkenin biçimleri (koyma ve karşı-koyma) birlikte belirler. Bu ilkede Ben ile Ben-olmayan, özgürlük ile zorunluluk, saf bilinç ve empirik bilinç arasındaki karşıtlık aşılmak istenir.

İkinci ilkede Ben'in her bir belirleniminin Ben-olmayan'ı içerdiği görülmüştür. Ben ve Ben-olmayan arasındaki ilişki nasıl anlatılacaktır? 'Ben, Ben-olmayan değildir' yargısının bir temeli olacaksa Ben ve Ben-olmayan bir sentezde bir araya gelmelidir. Bu sentezin Ben olduğunu ileri sürersek, Ben-olmayanla sentetik ilişkiye giren Ben'in, onların sentezi olan Ben ile aynı olmadığını ileri sürmüş oluruz: Ben, Ben değildir.

Kısacası Ben-olmayan'ın varlığı hem Ben=Ben'in, özbilincin koşuludur hem de Ben'in kendisiyle özdeş olmasına izin vermez, onun bir özbilinç olmasını engeller.

İkinci ilke, "Ben-olmayan Ben'de koyulduğu sürece Ben, Ben'de koyulmaz" ve "Ben-olmayan bir bilinçte koyulduğu sürece Ben de bu [aynı] bilinçte koyulmak zorundadır" olmak üzere iki karşıt sav ürettiğinden kendisini geçersiz kılar (106). Ancak ikinci ilke geçersizse özbilinç mümkün olmayacağından bu iki karşıt sav uzlaştırılmadır. Fichte bu uzlaşımı hem Ben'i hem de Ben-olmayan'ı, Ben'e karşıt şekilde konumlayarak sağlamaya çalışır (107). Diğer yandan, bu uzlaşımın doğal sonucu Ben=Ben-olmayan ise bilincin birliği nasıl sağlanacaktır? Fichte bilincin birliğini iptal etmeden, onun aracılığıyla bütün bu sonuçların doğrulanabileceği bir X keşfetmesi gerektiğini söyler (107). Fichte bu X'i şu yolla keşfetmeye çalışır:

(1) Bir araya getirilecek olan karşıtlar bilinç olarak Ben'de bulunmaktadır. Dolayısıyla X de bilinçte var olmalıdır. **(2)** Hem Ben hem de Ben-olmayan, benzer şekilde Ben'in kökensel edimlerinin ürünleridir ve bilincin kendisi de Ben'in kendi kendisini koyması anlamına gelen ilk kökensel ediminin bir ürünüdür. **(3)**…Ben-olmayan'ı ortaya çıkaran karşı-koyma edimi X olmadan imkansızdır. Öyleyse, X'in kendisi de bir ürün olmalıdır ve o Ben'in kökensel ediminin bir ürünüdür. Bu nedenle insan zihninin Y'ye eşit olan bir edimi vardır ve X bu Y ediminin ürünüdür. **(4)** Bu edimin biçimi [X'i keşfetme] göreviyle belirlenir. Karşı konulan Ben ve Ben-olmayan karşılıklı yok etme olmadan birleşecektir ve böylelikle birlikte koyulacaktır. Bu karşıtlıklar tek bir bilincin özdeşliğine iliştirilmelidir. **(5)** Bunun nasıl ve ne şekilde mümkün olabileceği açık değildir…. A ve ~A, varlık ve hiçlik, gerçeklik ve olumsuzlama, karşılıklı yok etme olmadan nasıl bir araya gelebilir? **(6)** … Onlar birbirlerini karşılıklı olarak sınırlar. Bu cevap doğruysa, Y edimi her bir karşıtı diğeriyle kısıtlayan şey olacaktır ve X bu sınırları ifade edecektir…. **(7)** Diğer yandan, bir sınır kavramı … gerçeklik ve olumsuzlama kavramlarını da içerir. Böylece, X'i yalın olarak elde etmek için daha fazla soyutlama yapmak gerekir. **(8)** Bir şeyi sınırlandırmak, onun gerçekliğini olumsuzlama yoluyla, onu bütün olarak değil kısmen ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle, gerçeklik ve olumsuzlamadan ayrı olarak, sınır kavramı **bölünebilirlik** kavramını [*Teilbarkeit*] da içerir. Bu fikir zorunlu X'dir, ve bu nedenle Y edimi aracılığıyla **hem Ben hem de Ben-olmayan mutlak olarak bölünebilir olarak koyulur. (9)** … Y edimi karşı-koyma ediminin mümkün kıldığı bir edim olarak düşünülemez; çünkü önceki argüman aracılığıyla, yalın karşıtlık kendini yok eder ve böylelikle imkânsız olur. Diğer taraftan, Y edimi ikisinden birini öncelemez; çünkü Y edimi basitçe karşıtlığı mümkün kılar ve bölünebilirlik, bölünebilecek bir şey olmadan hiçtir. Bu nedenle o karşıtlık edimi bünyesinde ve onunla aynı anda dolaysız olarak gerçekleşir; bu ikisi bir ve aynıdır ve sadece refleksiyonda ayırt edilirler. Tıpkı bir Ben-olmayan'ın Ben'e karşı-koyulduğu gibi, hem koyulan Ben hem de ona karşı koyulan Ben-olmayan bölünebilir olarak koyulurlar (107-109).

Fichte Ben=Ben-olmayan'ı ilk iki ilkeyi iptal etmeden ortaya koyabilmek için bir ara

kavrama ulaşmaya çalışır. Bu kavram bilinçte var olan bir ürün konumundadır ve bir edime gereksinim duyar (1-3). Bu edim öyle bir edim olmalıdır ki gerçeklik ve olumsuzlama kategorilerinin birbirlerini geçersiz kılmasına izin vermemelidir (5). Fichte buradan kısmi geçersiz kılma anlamına gelebilecek olan sınırlama kavramına bir geçiş yapar ve aramış olduğu X'in sınırlama kavramıyla ilgili olduğu sonucuna ulaşır (6). Sınırlama kavramından, gerçeklik ve olumsuzlama kavramını soyutladığında bölünebilirlik kavramına ulaşır ve X'in bölünebilirlik kavramına denk geldiğini söyler. Ardından, bölünebilirlik kavramını ortaya çıkaran Y ediminin, hem Ben'i hem de Ben-olmayanı bölünebilir olarak koyduğunu ifade eder (8). Son olarak da Y ediminin hem karşı-koyma edimini izleyemeyeceğini hem de karşı-koyma ediminden önce olamayacağını ortaya koyarak bu edimi karşı-koyma edimine eşitler (9). Yani Ben-olmayan ortaya koyulurken hem Ben hem de Ben-olmayan, karşı-koyma edimi tarafından bölünebilir olarak ortaya koyulmuştur. Bu bölünebilirlik aynı zamanda gerçekliğin de bölünebilirliği anlamına gelir. Ben-olmayan'a verilen gerçeklik, Ben'den kaldırılır, yani gerçeklik Ben ve Ben-olmayan tarafından bölüşülür. Diğer yandan, yalnızca bu bölüşüm sayesinde yani onların bölünebilirlikleri ve sınırlanabilirlikleri sayesinde Ben ve Ben-olmayan açıklanabilir ve onların bilincine ulaşılabilir.

Bölünebilir Ben ve Ben-olmayan ilişkisi, karşıtlığı ve eşitliği aynı anda içerir ve Ben-olmayan, Ben'e eşit olduğu sürece onlar karşıttır. Böylelikle Ben'in Ben'e karşıt olduğu, bölünebilir Ben'in Ben-olmayan'a eşitliği üzerinden ortaya koyulur. Buradan çıkan sonuç da "Ben'e karşıt olarak bir Ben-olmayan koyulduğu sürece, Ben'in kendisi mutlak Ben'e karşıt olarak koyulur" sonucudur (109). Bölünebilir Ben, mutlak Ben'e karşıt olarak koyulurken bilincin birliği de iptal edilmemiş olur. Sonuç olarak Ben'in Ben'e karşıt olduğu ve Ben'in Ben-olmayana eşit olduğu bölünebilirlik kavramıyla tanıtlanmış olur.

2.2.4. Temel İlkelerin Değerlendirilmesi

1) Kant *KV*'nin henüz giriş bölümünde yargı türlerinin bir sınıflandırmasını ve bu türlerin anlamlarını açıklamıştır. Buna göre bir yargıda, yüklem öznede içeriliyorsa o yargı analitik, içerilmiyorsa sentetiktir (A7; B11). Fichte açısından kesin ilkeyi bulmadan bu türden ayrımlar yapabilmek imkansızdır; bu nedenle, üç temel ilkenin keşfi aynı zamanda yargılama türlerinin keşfi ve anlamlandırılması demektir.

1.2.5'te gösterildiği gibi analitik yargılar kesinliğini Kant'taki gibi çelişmezlik ilkesinin mutlak kesinliğinden alamayacağından (öyle olsaydı çelişmezlik ilkesi kendinde temel önerme olur ve sadece biçimsel olan bu ilke içeriği olan önermelere kesinliğini aktaramazdı), **analitik yargıların sentetik yargılardan ayrı bir kesinliği olduğunu söylemek, en başından bu iki yargı türünün hiçbir zaman tek bir bilgi sistemi altında bir araya gelemeyeceğini kabul etmek demektir**. Diğer bir deyişle bu yargılama türlerine neden olan bilinç edimleri durumundaki sentezleme ve analiz etmenin ortak bir temeli yoksa bilincin birliği sağlanamayacaktır.

Fichte birinci ilkede analitik ve sentetik olarak sınıflandırılan yargıların veya analiz ve sentez ediminin (Reinhold'da ayırt etme ve ilişkilendirmenin) ortak temelini aramıştır. Kantçı/geleneksel sınıflandırma açısından baktığımızda birinci ilke durumundaki Ben=Ben veya Ben varım, içeriğe sahip analitik bir yargı olarak görünmektedir. Geleneksel ayrıma göre analitik olarak isimlendirilmiş yargılar, Fichteci sistemde kesinliğini, Ben=Ben sentezine borçlu olduğundan bu yargıların tamamının Fichte felsefesinde sentetik bir boyutu vardır.

Fichte'nin ikinci ilkesi 'Ben, Ben-olmayan değildir' analiz ediminin aslında sentez edimine bağlı olduğunu işaret eden bir karşı-koyma kavramıyla karşımıza çıkar. Karşı-koyma bir nevi analiz etmedir denilebilir. Örneğin, 'Ben iki kolluyum' dediğimde 'iki kollu olma' yüklemini kendime bağlıyorum. Burada bir sentez durumu varsa aslında bu iki kutup daha öncesinden ayrıdır. Bu durumda 'Ben iki kollu değilim' yargısının da başka

bir temelde öne sürülebilmesi gerekir. Çünkü birinci ilkede Ben varım dediğimde Ben'i yüklemsiz koymuştum. 'Ben iki kollu değilim' derken yüklemsiz, mutlak bir özne olarak iki kollu olmadığımı söylüyorum. Demek ki kendimi iki kollu koyarken, iki kollu olmayı kendime karşı-koyuyorum. Burada yaptığım şey kendimi analiz etmektir. Kendimi ilineklere sahip bir özne olarak analiz ediyorum.

Geleneksel sınıflandırma açısından aynı türden olan (analitik yargı türünden) ama Fichte açısından ayrı olarak değerlendirilen iki yargı örneği verelim: (1) Kare karedir. (2) Kare, yuvarlak değildir. Hem (1) hem de (2) geleneksel sınıflandırma açısından analitiktir. Fichte açısından (1) sentetiktir, (2) analitiktir. Kısacası Fichte'nin analitik yargı olarak sınıflandırdığı yargılar olumsuz yargılardır. Yani bir şeyin bir şey olmadığını söyleyen herhangi bir yargı analitiktir/antitetiktir (GWL: 111). Olumsuz yargıların analitik yargılar olduğu söylemi kulağa tuhaf gelse de Fichte'nin bilim felsefesini düşündüğümüzde bunun neden böyle olduğu anlaşılabilir. Bütün doğru önermelerin tek bir sistem altında bir arada olduğunu ve Ben=Ben'de temellendiğini düşündüğümüzde sistemde bu temel ilke hariç yalıtık bir önerme bulunmamaktadır. Öyleyse olumsuz bir önerme doğru ise kesinliğini nereden alacaktır? Fichteci sistem açısından (2)'de yaptığımız şey aslında 'kare' ve 'yuvarlak'ın sentez halinde bulunduğu bir birliği (örneğin, geometrik şekil kavramını) analiz etmektir. Bir önceki paragrafta gösterildiği üzere analiz etme edimi karşı-koyma ediminde temellenmektedir.

Özetle, *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkeleri üzerine yapılan çıkarımlar iki yargı türünü işaret etmektedir: i) Sentetik/olumlu, ii) analitik/antitetik/olumsuz (112). Olumsuz her önerme bir sentezi analiz etme ve olumlu her önerme analiz edilerek ayrılanları sentezleme iddiası taşır. Öyleyse herhangi bir önermenin olumlu hali ile olumsuz hali özne ve yüklem ilişkisini farklı temellere dayanarak gösterdiğinden doğrudur. Fichte'de olumsuz bir yargının temeli, ayrım temeli olarak; olumlu bir yargının temeli, ilişki temeli olarak adlandırılır (110). Bir sentezde bir araya gelen özne ve yüklemi ayıran edim, bir

ayrım temeline göre o sentezin analizini yapar ve bu olumsuz bir önerme ile ifade edilir; ayrı oldukları söylenen özne ve yüklemi bir araya getiren edim, bir ilişki temeline göre ayrı olanların bir sentezini yapar ve bu olumlu bir önerme ile ifade edilir. Sonuçta tek bir gerçek vardır ki bu ayrı olanların bir sentez halinde bulunmasıdır. Bu da bilincin birliğini anlatan temel ilke ile gerekçelendirilir.

Fichte bütün yargıların kendisinde temellendiği Ben=Ben'e özel bir statü atfeder. Bu statü nedeniyle, kesinliğini dolaysız olarak bu ilkeden alan yargılara tetik yargılar ismini verir (GWL: 115). Tetik yargılar da aslında sentetik yargılardır ancak temelini dolaysız olarak Ben=Ben'den aldığından bir ideale gönderme yapar ve sonsuzluğa işaret eder. Fichte'nin verdiği bir örneğe göre 'İnsan özgür bir varlıktır' tetik bir yargıdır; çünkü, kendimizi özgürlüğe sahip olmayan varlıklardan ayırabilmek için belirlenmediğimizi göstermeliyiz ve bunu yapamayacağımızdan bu yargı bir ideale gönderme yapar (115).

Sonuç olarak, üç temel ilkenin keşfinin ilk sonucu, yargılama edimleri ve türlerindeki değişimdir. Kant felsefesinin yargı edimleri ve türleri tek bir ilkede temellenen bir bilgi sistemi kurmanın önüne geçmektedir. Bu nedenle, sentez ile analizin aynı edim olduğu ve sentetik ile analitik yargıların aynı temele dayandığı gösterilmek zorundadır. Fichte bunun için koyma ve karşı-koyma kavramını tek bir edimi iki farklı biçim altında gösteren bir süreklilik içerisinde ortaya koymuştur. Bu nedenle bu kavramlar ne bilinç öncesi edimleri ne de metafiziksel yaratma süreçlerini ifade eder.[45]

2) Kant *KV*'de bir yargıdan içeriğini boşalttığımızda zihnin on iki mantıksal fonksiyonunu

[45] Hegel'in bu konudaki yorumu şu şekildedir: "Fichte'nin, ideal unsurları, saf koyma ve saf karşı-koymayı yalnızca felsefi refleksiyon uğruna öne sürdüğü söylenebilir. Felsefi refleksiyonun çıkış noktası, muhakkak ki mutlak özdeşliktir; ama bu refleksiyon, bu özdeşliğin gerçek özünü eksiksiz bir şekilde tarif edebilmek için, mutlak karşıtlıkları öne sürerek başlar ve bu antinomiyi gidermek için onları birbirine bağlar; bu yol, mutlak özdeşliği kavramlar alanından bir defada çıkarması ve onu, özne ve nesneyi soyutlayan bir özdeşlik olarak değil özne ve nesnenin özdeşliği olarak kurabilmesi için, refleksiyonun Mutlak'ı izah edebileceği tek yoldur" (Hegel, 1977: 123). Hegel'in bu yorumunu biraz değiştirerek kabul edersek, Fichte'nin özne-nesne birliğini kurabilecek olan Edim'i felsefi bir refleksiyon ile açıklamasının tek yolunun Ben'de bir karşıtlık yaratması olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse hem koyma hem de karşı-koymanın, kesin bilginin olanaklı olması için kurgulanan yeni bir transandantal mantığın mantıksal idealleri olduğu söylenebilir. Diğer türlü, özne-nesne karşıtlığı temelinde kurulan empirik özbilinç ile saf özbilincin bağlantısı kurulamayacak, doğru olan bütün önermeler tek bir bilgi sistemi altında toplanamayacaktır.

elde edeceğimizi buradan da metafiziksel tümdengelim yoluyla zihnin on iki saf kavramına ulaşacağımızı öne sürmektedir (A66: 83; B91: 116). Fichte açısından, zihnin herhangi bir kavramı diğerinden ayrı olarak ele alınamaz ve hepsi temel ilkeden türetilir. Üç temel ilkenin keşfi kategorilerin sistemli bir şekilde yeniden çıkarsanmasının temelini oluşturur.

Fichte ilk ilkeyi açıkladıktan sonra, belirli bir etkinlik olarak yargılama etkinliğini daha fazla soyutlar ve yalnızca insan zihninin genel eylem biçimini gözetirsek **gerçeklik** kategorisini elde edeceğimizi ifade eder (a.g.e. 100). Tezin 1.1.1.1 numaralı başlığında Kant felsefesinde gerçekliğin, genişleyen ve zorunlu bilgiyi mümkün kılan bir temelde kurulduğu söylenmişti. Benzer şekilde Fichte felsefesi de gerçekliği kesin bilgiyi geçerli kılabilecek bir temel ilke üzerine inşa etmektedir. Her iki filozof da felsefesine epistemolojiden başlar. Fichte de Kant gibi kategorileri yargı biçimlerinden türetmiştir. Kant tek bir seferde on iki yargı biçiminden yola çıkarak on iki kategori çıkarsamış; Fichte ise kendi sistem felsefesi gereğince, kategorileri aynı anda çıkarsamamıştır. Temel ilkenin diğer bütün önermelere kesinliğini veren ilke olmasına paralel olacak şekilde, gerçeklik kategorisi de diğer kavramlara ve kategorilere gerçekliğini ve geçerliliğini veren temel kategori olmuştur.

Fichte, birinci ilkesinden gerçeklik kategorisini üretmesine benzer şekilde ikinci ilkesinden **olumsuzlama** kategorisini üretmiştir (GWL: 105). İkinci ilke birinci ilkeye koşullu olduğundan olumsuzlama kategorisinin gerçeklik kategorisinden türetildiği söylenebilir. İkinci ilkenin birinci ilkeye içerik açısından koşullu olması gibi, olumsuzlama kavramı da gerçeklik kavramına içerik açısından koşulludur. Olumsuzlama, gerçekliğin değillenmesinin kavranışıdır. Bir olumsuzlama olabilmesi için öncelikle bir gerçekliğin olması gerekir.

Fichte ilk iki ilkenin sentezi olan üçüncü temel ilkeden **belirlenim** kategorisini türetir (GWL: 119). Fichte'nin ilk üç temel ilkeden türetmiş olduğu kavramlara

baktığımızda bunların Kant'ta nitelik kategorilerine karşılık geldiğini görmekteyiz (KV A80; B106). Kant'ın diğer kategorileri ise Fichte'de belirlenim kategorisinden türetilecektir. Örneğin, belirlenim niceliksel bir belirlenim olduğundan bölünebilirlik kavramı üzerinden nicelik kategorilerine bir geçiş yapılabilir veya belirlenim karşılıklı bir sınırlama ilişkisini temel aldığından buradan ilişki kategorilerine geçilebilir.

Sonuç olarak üç temel ilkenin keşfi kategorilerin sistemli bir sunumunu yapar. Temel kategori durumundaki gerçeklik, olumsuzlama ile sentezlendiğinde bir çelişki olmaması adına gerçeklik bölünmek zorunda kalır. Böylece üçüncü ilkenin sonunda gerçeklik Ben ve Ben-olmayan arasında paylaşılır.

3) Kant felsefesi transandantal bir felsefe olarak nesneyi zihnin dışına çıkmadan görünüş alanı ile sınırlandırmış; özneyi ise 'empirik bir varlık olarak nesnel' ve 'ahlaki bir varlık olarak öznel' olmak üzere iki boyutlu değerlendirmiştir. Üç temel ilkenin keşfi özne ve nesnenin anlamını daha sistematik bir biçimde yeniden belirler.

Fichte felsefesinin en temel ilkesi Ben=Ben, Ben'in belirlenebilirliğini anlatmaktadır. Mutlak özne konumundaki Ben, Ben'in her zaman kendini var edebileceğini ve değiştirebileceğini anlatan bir kavramdır. Fichte'nin şu ifadesi Mutlak Ben'i net bir şekilde açıklamaktadır: "Mutlak Ben bir şey değildir" (GWL: 109). Fichte'de bir şey olmak bir yargının yüklemi olmaktır. Bir yargının yüklemi olmak ise belirlenmiş olmak demektir. Öyleyse Mutlak Ben, mutlak anlamda özgürüm demektir. Fichte Ben-olmayan'ın ise mutlak olarak hiçlik olduğunu ifade etmektedir (109). Ben-olmayan'ın tek başına bir anlamı yoktur; bir Ben'in gerçekliğini yok edebilirse, onu belirleyebilirse onu belirlediği ölçüde anlam kazanır. Üçüncü ilkede öne sürülen Bölünebilir bir Ben ve Bölünebilir bir Ben-olmayan bu iki kavramın sentezidir.

Bölünebilir Ben'i insan üzerinden düşünebiliriz. Bir insan doğa tarafından belirlenmiş, gerçekliğinin bir kısmı elinden alınmıştır. Ancak, o yine de özgür seçimler yapabilen bir varlıktır yani hala bir Ben olarak gerçektir. Çevresini belirlemesini

sağlayacak zihinsel etkinliklerini ve bu etkinliklerini somutlaştırmasını sağlayacak bedensel uzuvlarını yitirdiğinde yok olmuş olur yani Ben-olmayan olmuş olur. Öyleyse Ben-olmayan belirlenendir. Fichte insanın özgürlüğünü onun doğayla kurduğu ilişki bağlamında ele aldığından, Kant'ın iki dünyaya ait Ben kavramını da değiştirmiş olur. Özgürlük doğa tarafından belirlenmemek ve doğayı ahlaki amaçlar için belirli bir düzene sokmaktır. Ben'in gerçekliği niceliksel olduğundan bu başarıldığı ölçüde Mutlak Ben idealine yaklaşılmış olunur. Fichte Ben'in Ben'e karşıt olduğunu söylerken kastettiği şey, Ben'in belirlenmiş bir Ben olarak koyulduğunda Mutlak Ben'e karşıt oluşudur. Ancak bu karşıtlık niceliksel bir spektrumda iki kutup arasında duran bir noktanın, kutuplardan birine diğer kutba yakın olduğu ölçüde karşıt olmasıdır. Yani karşıtlık her zaman vardır ama nicelikseldir. Yüzde yüz olarak bütün yüklemlerden bağımsız olunduğunda düşünmek imkânsız hale gelir ki bu da bir yok olmadır.

Fichte'nin yapmış olduğu bu temellendirme, Mutlak Ben ve Bölünebilir bir Ben kavramları üzerinden doğadaki insanın özgürlüğünün bir temellendirmesidir. Bu temellendirme Kant'ın numenal-fenomenal düalizmini aşabilme adına yeni bir çerçeve sunar.

2.3. *Wissenschaftslehre*'de Teorik Alan

GWL'nin teorik bölümü, özgür bir özbilincin olanağını, Ben ve Ben-olmayan'ın birbirini karşılıklı olarak sınırlamasına bağlı kılan üçüncü temel ilkenin analizi ile başlar. Bu ilkede iki ayrı ilke içerilir: **(1)**"Ben, Ben-olmayan'ı Ben tarafından belirlenmiş olarak koyar" ve **(2)**"Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyar" (GWL: 122). (1), *Wissenschaftslehre*'nin pratik bölümünü, (2) ise teorik bölümünü oluşturur (GWL: 123). Dolayısıyla, teorik alan (2)'nin tam bir analizini içerir. Ayrıca teorik bölümün sonunda "Tasarımın Çıkarsanması" alt bölümü göze çarpar (GWL: 203). Bu alt bölümün teorik bölüme eklenmiş olması, teorik alanın asıl amacının tasarımı

temellendirmek olduğunu ima etmektedir. Tezin bu başlığı altında, birinci olarak Fichte'nin (2)'ye ilişkin analizi, ikinci olarak "Tasarımın Çıkarsanması" bölümünde tartışılan konular ele alınmıştır.

2.3.1. "Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyar"[46]

Fichte'nin temel stratejisi, özbilincin birliğinden vazgeçilmeyecekse (2)'den yola çıkıldığında hangi kavramların varsayılmak zorunda olduğunu ve hangi koşulların karşılanması gerektiğini tespit etmektir. Kabaca, (2)'deki örtük varsayımları ortaya çıkarmaktır. Yöntemi genel olarak şu şekildedir: Bir sentezdeki karşıtlar bulunur; bu karşıtların bir araya getirilebilmesi için ilk sentezi sağlayan kavrama özel bir koşul eklenerek bu karşıtları sentezleyen yeni bir sentetik kavram keşfedilir; bu karşıtların içindeki karşıtlıklar bulunur; ikinci adım tekrarlanır; bir araya gelemeyecek karşıtlar bulunana kadar bu böyle devam eder. Hemen belirtilmelidir ki Fichte için bütün karşıtları bir arada tutan kavram, birinci ve ikinci ilkeden türetilen gerçeklik ve olumsuzlama kavramlarını bir arada düşünebilmemizi sağlayan **belirlenim** [*Bestimmung*] kavramıdır. Öyleyse, teorik alanda analiz edilecek ilk sentez, belirlenim kavramının sentezlediği Ben ve Ben-olmayan ilişkisinin (2)'deki kısmıdır. Bu sentez analiz edildiğinde keşfedilen karşıtlar, en başta bu sentez belirlenim kavramı ile sağlandığı için, aslında belirlenim kavramının bir arada tuttuğu karşıtlardır. Ancak bu karşıtlar, belirlenim kavramının bu sentezine rağmen keşfedilir ve onların yeniden sentezlenmesi kavramın bu haliyle mümkün değildir. Dolayısıyla yeni karşıtlar keşfedildiğinde bu karşıtların sentezlenmesi belirlenim kavramının özel bir hali ile sağlanır. Bir sonraki keşfedilen karşıtlıktaki karşıtlar ise belirlenim kavramının bu özel halinin özel bir hali ile sentezlenir. Bu güzergâh belirlenim kavramından başlayıp onun özel hali olan **karşılıklı belirlenim** [*Wechselbestimmung*] kavramına ilerler; ardından karşılıklı belirlenimin özel halleri olan

[46] Bu bölümün okunmasını kolaylaştırma adına genel çerçeveyi gösteren bir tablo oluşturulup tezin sonuna eklenmiştir (Bkz. Tablo 1).

karşılıklı etkileşim biçimleri konumundaki **nedensellik** [*Wirksamkeit/Kausalität*] ve **tözsellik** [*Substantialität*] kavramları ile devam eder.

(2) iki karşıt önerme içerir: **(2.1)**"Ben-olmayan, Ben'i etkin bir şekilde belirler" ve **(2.2)**"Ben kendisini mutlak etkinliği aracılığıyla belirler" (123-124). (2.1)'de Ben belirlenirken gerçekliği sınırlandırılır, onda olumsuzlama koyulur; karşıtlık ilkesi gereği Ben'deki olumsuzlama Ben-olmayan'da gerçeklik olarak koyulur. (2.2)'de Ben gerçekliğin mutlak bütünlüğü olarak varsayıldığından Ben'de olumsuzlama koyulmaz; dolayısıyla Ben kendi gerçekliğini sınırlandırmaz; bunun yerine Ben kendisini belirleyerek gerçekliği belirler; bu nedenle Ben'in kendisini belirlemesi ve var olması aynı anlama gelir ve bu durumda Ben-olmayan, olumsuzlamanın mutlak bütünlüğü olarak kalır. (2.1) ve (2.2) arasındaki karşıtlık belirlenim kavramı ile aşılamayacağından, belirlenim kavramına, her iki tarafın da birbirini kısmen belirlediği koşulu eklenerek **karşılıklı belirlenim** kavramı elde edilir. Bu kavram aracılığıyla (2.1) ve (2.2) arasındaki karşıtlık, **Ben'in ancak ve ancak belirlendiği sürece kendisini belirlediği** söylenerek giderilir (126-127).

(2.1)'de keşfedilen yeni karşıtlık, Ben-olmayan'ın hem gerçeklik hem gerçeklik-olmayan olmasıdır. Ben-olmayan'ın Ben'deki gerçekliği ortadan kaldırabilmesi için kendisinin bir gerçekliğe sahip olması gerekir: **(2.1.1)** "Ben-olmayan'ın kendisi gerçekliğe sahiptir". Ayrıca bütün gerçeklik Ben'de koyulduğundan, **(2.1.2)** "Ben-olmayan'ın kendisinde hiçbir gerçeklik yoktur" (GWL:128). (2.1.1) ve (2.1.2)'nin sentezinde, karşılıklı belirlenim kavramı, etkinlik [*Thätigkeit*], edilgenlik [*Leiden*] ve nicelik [*Quantität*] kavramlarına başvurularak belirlenmeye çalışılır. Bütün gerçeklik etkin olduğu için, belirlenen Ben'in edilgen olduğu öne sürülerek, gerçekliğin mutlak bütünlüğü korunacaksa, bu gerçekliğin Ben-olmayan'a aktarılması gerektiği savunulur. Buradan çıkarılan sonuç ise, Ben edilgen olduğu sürece Ben-olmayan'ın bir gerçekliğe sahip olduğudur (130). Ben ve Ben-olmayan arasındaki karşılıklı belirlenimde, bu ikisi

farklı olmasına rağmen birbirlerinin etkinlik/edilgenlik derecelerini belirledikleri söylendiğinden, buradaki sentezi sağlayan kavram, **nedensellik kavramıdır**; nedensellik ilişkisinde etkin olan neden, edilgen olan etkilenendir (131).

(2.2)'de, Ben hem belirleyendir **(2.2.1);** hem de belirlenendir **(2.2.2)**. Ben'in bu konumları arasında, Ben hem etkin hem de edilgen olduğu için bir karşıtlık vardır (132). Ben gerçekliğin mutlak bütünlüğü ise edilgen olması imkansızlaşacaktır. Fichte, Ben'in etkinliğinin sadece bir kısmı göz önüne alındığında, bu kısmın, etkinliğin bütünlüğüne göre edilgen, ama yine de etkin olduğunu öne sürer. Ben'in etkinliğinin bölünebilirliği, Ben'in belirleyen ve belirlenen konumlarındaki karşıtlığın aşılmasına zemin oluşturur. Fichte buradan şu sonucu çıkarır: "Ben'in her olası yüklemi onun bir sınırını ifade eder. Özne olarak Ben, mutlak etkin veya var olan şeydir; yüklem ise (örneğin, tasarımlıyorum, çabalıyorum, vs.) bu etkinliği bir alanla sınırlandırır" (135). Böylece, Ben'in sınırlanmış etkinliği, Ben'in bütün olanakları göz önüne alındığında edilgenlik, Ben-olmayan göz önüne alındığında etkinlik olarak görülür. Karşılıklı belirlenim kavramının Ben'in kendisiyle olan ilişkisindeki bu belirlenimi **tözsellik** kavramıdır; töz Ben'in mutlak bütünlüğünü ifade ederken, ilinek onun sınırlarına gönderme yapar (136).

(2.1) aracılığıyla elde edilen nedensellik kavramı ve (2.2) aracılığıyla elde edilen tözsellik kavramı arasındaki temel karşıtlık, ilkinde etkinliğin edilgenlik tarafından belirlenmesi, ikincisinde edilgenliğin etkinlik tarafından belirlenmesidir. Nedensellik kavramı Ben'e edilgenlik yüklerken, tözsellik kavramı bu edilgenliği kısmi etkinlik olarak ele alır. Ancak Ben'in kendisine etkinlik olarak atfettiği şey, Ben-olmayan'da edilgenlik anlamına gelir. Ben-olmayan'daki edilgenlik ise Ben'e edilgenlik olarak yüklenemez. Fichte bu karşıtlığı aşmak için yeni bir kavram öne sürer: **Bağımsız etkinlik** [*unabhängige Thätigkeit*] (141). Böylece Ben'deki bazı etkinlikler Ben-olmayan'da edilgenlik anlamına gelmeyecek veya tam tersi olmayacaktır.

Şu ana kadar elde edilen kavramlar, **bağımsız etkinlik** ile karşılıklı etkileşimi ifade

eden **nedensellik** ve **tözsellik** kavramlarıdır. Buradan sonra bu kavramların kendi içerik ve biçimleri arasındaki ilişki ve bunların sentezlenmesi; bu sentezlerin birbirileri ile olan ilişkisi ve bunların sentezlenmesi ele alınır. Yapılacak akıl yürütme oldukça soyut ve anlaşılmaz gibi görünecektir. Ancak dikkatlice incelenirse, bu akıl yürütmede her bir felsefenin belirli bir yere konumlandırıldığı ve Fichte felsefesinin hangi kavramsal çerçeveyi temsil ettiği görülebilir.

Bağımsız etkinlik ve karşılıklı belirlenim kavramı arasındaki çelişki tek bir sentetik kavram altında birleştirilerek aşılmaya çalışılır. Fichte'nin karşıtları uzlaştırmak için kullandığı temel stratejilerden biri de karşıt kutupların birbirini koşulladığını ve böylece bunların bir ve aynı şey olduğunu göstermektir. Burada ise karşılıklı etkileşimin, bağımsız etkinliği belirlediği ve bağımsız etkinliğin de karşılıklı etkileşimi belirlediği söylenerek, yapılacak sentezde üç yeni önermenin içerilmek zorunda olduğu öne sürülür: **(A)** "Bağımsız etkinlik, karşılıklı etkileşim aracılığıyla belirlenir."; **(B)** "Karşılıklı etkileşim bağımsız etkinlik tarafından belirlenir."; **(C)** "İkisi de birbiri tarafından belirlenir." (143). Fichte bu üç önermeyi de tözsellik ve nedensellik kavramlarına göre ayrı olarak inceler.

Fichte (A)'da, nedensellik kavramının bağımsız etkinliği belirlemesinde **(An)**[47], Ben'in edilgenliğinden, Ben-olmayan'ın etkinliğine olan geçişte bu ikisinin ilişki temelinin nicelik olduğunu ve bu nedenle Ben'in edilgenliğinin Ben-olmayan'ın etkinliğinin ideal zemini olduğunu; diğer yandan, bu niceliksel azalmanın Ben'de koyulamayacağından bahisle, Ben-olmayan'ın etkinliğinin, Ben'in edilgenliğinin gerçek zemini olduğunu söyler (145-146). Buradan, Ben'in edilgenliğinin koyulması için Ben-olmayan'ın etkinliğini bağımsız olarak kabul ettiğimizi, ancak bunu Ben edilgen olduğu sürece ve bu kapsamda yapabileceğimizi çıkarır: "Ben'de edilgenlik yoksa, Ben-olmayan'da etkinlik yoktur" (148). **(At)**'de ise (tözsellik kavramının bağımsız etkinliği

[47] Tezde nedensellik 'n' ile (An, Bn, C1n gibi), tözsellik 't' ile (At, Bt, C1t gibi) sembolize edilmiştir.

belirlemesinde) Ben'in edilgenliği kendisinin etkinliği ile açıklanır. Ancak hem etkinliğin hem de edilgenliğin Ben'de koyulması, Ben ve Ben-olmayan arasındaki ayrım temelini ortadan kaldırır (149). Ben'in etkinliği mutlak denilerek bu çelişki giderilmeye çalışılırsa, Ben'in mutlak ve aynı zamanda sınırlı olması arasında bir çelişki oluşur. Bu nedenle Ben'in bağımsız etkinliği kabul edilir. Ancak Ben'in bağımsızlığı, Ben'in edilgenliği aracılığıyladır ve bu sınırlar içerisindedir (150).

(A)'ya nedensellik ve tözsellik kavramlarının uygulanması, iki farklı felsefi ekole karşılık gelir. Birincisi dogmatik realizm, ikincisi dogmatik idealizmdir. **Dogmatik realizm, tasarımın nedenini Ben-olmayan olarak kabul ederken; dogmatik idealizm, tasarımın nedenini Ben olarak kabul eder.** Bu çıkarımdan varılan sonuca göre **her iki seçenek de teorik olarak doğrudur**. Öte yandan, Fichte Ben'in mutlak etkinliği varsayılmazsa Ben'in de varsayılamayacağından bahisle idealizmi seçer; ama idealizmin teorik olarak açıklanamayacağını, yani bir şeyin temelinin ne olduğuna karar vermekle açıklanamayacağını, onun yerine olması gerekeni gösterdiğini ve bunun pratik olarak gerçekleştirilebileceğini söyler; bu nedenle, kendi idealizmini, dogmatik idealizm dediği şeyden ayırır. (146-147).

Fichte'nin (B)'de ele aldığı bağımsız etkinlik, nedensellik ve tözsellik üzerine yapılan refleksiyonun özgürlüğüdür. Nedensellik üzerine düşünürken **(Bn)**, Ben'deki edilgenliği, Ben-olmayan'da etkinlik olarak koyan şey Ben'in etkinliğidir. Fichte buna **transfer etme etkinliği** der. Bu transferi Ben yaptığına göre, Ben edilgen olsa bile etkindir sonucuna ulaşılır ve Ben'e bağımsız etkinlik atfedilir (152). **(Bt)**'de ise mutlak etkinliğin bir kısmı (ilinek), koyulmamış olarak koyulur. Bu etkinlik ise **yabancılaştırma/hariç bırakma** olarak adlandırılır. Aynı şekilde bu etkinliği icra eden Ben olduğundan Ben edilgen olsa bile etkindir ve bağımsız bir etkinliğe sahiptir (154).

(C)'de ise (A) ve (B) uzlaştırılmaya çalışılır. (A), bağımsız etkinliğin, karşılıklı etkileşimin içeriği tarafından belirlendiği; (B) karşılıklı etkileşimin, bağımsız etkinliğin

biçimi tarafından belirlendiğini söyler. Bu nedenle (C), üç önerme içerir. **(C1)** Karşılıklı etkileşimin biçiminden bağımsız olan etkinlik ve karşılıklı etkileşimin içeriğinden bağımsız olan etkinlik, sentetik bir birlik oluşturarak birbirini belirler. **(C2)** Karşılıklı etkileşimin biçimi ve içeriği sentetik bir birlik oluşturarak birbirini belirler. **(C3)** Karşılıklı etkileşimin sentetik birliği (KESB) ve etkinliğin sentetik birliği (ESB), sentetik bir birlik oluşturarak birbirini belirler (155). Fichte (C1), (C2) ve (C3)'ü nedensellik kavramı ve tözsellik kavramına göre ayrı ayrı ele alır.

(C1n): Nedensellik kavramında salt biçimi açısından koyulan etkinlik transfer etmedir (Bn). Ben-olmayan'ın etkinliği, transfer etme etkinliği ile sınırlanmıştır. Transfer etme etkinliği de içerik olarak Ben-olmayan ile sınırlanmış ve belirli bir transfer etme olarak belirlenmiştir. İki önermenin sentezine göre, Ben-olmayan'ın etkinliği ile Ben'in edilgenliği bir ve aynı edimi ifade eder (GWL: 159-160). Fichte buradan yaptığı akıl yürütme ile şu sonuca varır: Ben ve Ben-olmayan'ın etkinliği; Ben ve Ben-olmayan'ın edilgenliği; Ben'in etkinliği ve edilgenliği; ve Ben-olmayan'ın etkinliği ve edilgenliği bir ve aynıdır (163).

(C2n): Karşılıklı etkileşimin biçimi yok olma aracılığıyla var olmadır; içeriği ise özsel karşıtlık, niteliksel uzlaşmazlıktır (165). Biçim, içeriği belirler; çünkü birbirlerini aktüel olarak ortadan kaldırmasalar özsel karşıtlık olmayacaktır. İçerik de biçimi belirler; çünkü özsel olarak karşıt olmasalar birbirlerini ortadan kaldıramayacaklardır. Öyleyse karşılıklı etkileşimin biçim ve içeriği bir ve aynıdır (166). Fichte buradan yaptığı akıl yürütme ile şu sonuca varır: Kendinde varlık ile karşılıklı etkileşim içindeki varlık; reel karşıtlık ile ideal karşıtlık aynıdır (167).

(C3n): "Sentetik birlik olarak etkinlik dolaylı bir koyma olarak tanımlanabilir... Gerçekliğin bir koyulmama aracılığıyla koyuluşudur. Sentetik birlik halindeki karşılıklı etkileşim, özsel karşıtlık ve gerçek ortadan kaldırmanın özdeşliğidir" (167).

Etkinlik, karşılıklı etkileşimi belirler: Koymanın **dolayımlılığı,** özsel karşıtlık ve

gerçek ortadan kaldırmanın özdeşliğinin zeminidir (167). Koymanın dolayımlılığı, "Özne yoksa, nesne de yok; nesne yoksa, özne de yok" anlamına gelen '**bilinç yasası'**dır (168). Koyma dolayımsız olsaydı, karşıt halde bulunanların birbirini ortadan kaldırması zorunlu olmayacaktı. Koymanın dolayımlılığı, Ben ve Ben-olmayan'ın özsel karşıtlığının zeminidir (168). Buradan iki felsefi sistem çıkar: Kendinde koyulan şeyi ortadan kaldıran **niteliksel idealizm** ve kendisini sınırlı bir nitelik olarak koyan **niceliksel idealizm** (169-170).

Koymanın dolayımlılığı, özsel karşıtlık ve gerçek ortadan kaldırmanın özdeşliği tarafından belirlenir. Buradan iki felsefi sistem çıkar: Bağımsız bir Ben-olmayan'ın olduğu **niteliksel realizm** ve Ben-olmayan'da koyulan gerçekliğin Ben için koyulduğu **niceliksel realizm**.

Niteliksel realizmde Ben-olmayan'ın kendinde gerçekliği vardır ve Ben üzerinde izlenim bırakır. Niceliksel realizm, bu konuda bilgisiz olduğunu ve Ben-olmayan'da koyulan gerçekliğin Ben'in dolayımından geçtiğini kabul etse de Ben'in, Ben'in katkısı olmadan sınırlandırıldığını savunur. Niteliksel idealist bu sınırlandırılmanın mutlak etkinlik aracılığıyla, niceliksel idealist ise onun doğasına içkin bir yasa ile gerçekleştiğini söyler (170). Niceliksel idealizm ve niceliksel realizm'de Ben sonludur. İlkinde onun sonluluğu mutlak olarak koyulmuştur, ikincisinde olumsaldır. İlki bilinçteki nesnenin varlığını açıklasa da gerçek bir belirlenimin ideal bir belirlenim olabileceğini açıklamaz. Bunu ortaya koymanın temeli sadece dolaylı olabilir ve koyma Ben'in belirlenemez bir edimidir. Dolayısıyla bu sistem sınırlıdan sınırsıza geçişi izah etmez. Niceliksel idealizm buna sınırsız olanı kaldırarak çözüm bulur; ancak, sınırlının mutlak olarak koyulması çelişkili bir kavramdır. Fichte bu ikisinin sentezini **eleştirel niceliksel idealizm** olarak belirler ve bir anlamda kendi sistemini de bu şekilde tanımlamış olur (171-172).

Koymanın dolayımlılığı ve özsel karşıtlık birbirini belirler. Öyleyse, var olma ve koyulma, ideal ilişki ve reel ilişki, karşı-koyma ve karşı-koyulma bir ve aynıdır. Ben bir

X ile ilişkisinde bir Ben-olmayan'dır. Ben, Ben-olmayan'ın koyulmaması aracılığıyla ve Ben-olmayan Ben'in koyulması aracılığıyla koyulur. Ben kendisini bir ilişkide koyduğu sürece bir ilişkidedir; sadece bir koyulma-olmayanın dolayımı ile koyabilir. Ben sırf Ben-olmayan'ın karşıtı olduğundan, Ben yoksa, Ben-olmayan da yoktur. **"Sen yoksa, Ben de yoktur: Ben yoksa Sen de yoktur"** (172-173). **Bu, eleştirel niceliksel idealizmdir.** Hem niceliksel realizm hem de niteliksel idealizm sorunludur; **Ben'in etkinliğinin belirlenim yasası sadece öznel veya sadece nesnel olamaz** (174).

(C1t): Tözsellikteki etkinliğin biçimi ve içeriği birbirini karşılıklı olarak belirler. Tözsellik kavramında hariç bırakma etkinliği söz konusudur. Ben'i, mutlak bütünlüğü ifade eden töz, Ben-olmayan'ı onun ilineği olarak düşündüğümüzde; Ben-olmayan'ı Ben'in dışında bırakırsak, geriye kalan Ben sadece bir şey olur, mutlak bütünlüğü ve töz olan Ben'i ifade etmez. Burada, töz olan Ben, hem bir şey olan Ben'i hem de ilinek olan Ben-olmayan'ı kapsayan daha yüksek bir alandır (174-175).

Etkinliğin biçimi içeriğini belirler: Ancak ve ancak bir şey mutlak bütünsellikten hariç bırakılırsa daha yüksek bir alan/töz koyulabilir. "**Hariç bırakma yoksa, daha yüksek bir alan da yoktur" (176).** Ben kökensel olarak kendisini koyandır; bu nedenle, kendisini koyduğu sürece mutlak gerçekliğin alanını doldurur. Ben bir nesne koyarsa onu bu alanın dışında bırakır. Bir nesne koyması ile kendisini koyması aynı şeydir ve ilk defa bu hariç bırakma ile tözün koyulması mümkün olur. Bu niceliksel idealizme denk düşer (176). Burada kendini koymanın, nicelikle olan ilişkisinde iki katmanlı olduğu ortaya çıkar: i) mutlak bütünsellik, ii) belirsiz bir bütünün belirli bir parçası (177).

Etkinliğin içeriği biçimini belirler: Daha yüksek alan koyulduğu için, hariç bırakma Ben'in hakiki bir edimi olarak olanaklıdır. Bu niteliksel realizme denk düşer. Buna göre Ben, kendinde şeylere eşlik eden tasarımlayan bir varlıktır (177).

Hem niceliksel idealizm hem de niteliksel realizm tek başına yanlıştır. Doğrusu ikisinin sentezi olan eleştirel idealizmdir: Ben bir şeyi kendisinden hariç bırakarak daha

yüksek bir alan koyar ve daha yüksek bir alan koyulduğu için Ben bir şeyi kendisinden hariç bırakır. Ben bir şeyi kendisinin karşıtı olarak koyduğu için bir Ben-olmayan var olmalı ve koyulmalıdır; ve bir Ben-olmayan var olduğu ve koyulduğu için, Ben bir şeyi kendisinin karşıtı olarak koyar (177).

(C2t): Tözsellikteki karşılıklı etkileşimin biçimi ve içeriği birbirini karşılıklı olarak belirler. A mutlak bütünlük olarak koyulursa, B onun alanından hariç tutulur; B'nin koyulduğu düşünülürse, A mutlak bütünlükten hariç tutulur. Öyleyse karşılıklı etkileşimin biçimi, ilişkiye giren unsurların mutlak bütünsellikten karşılıklı olarak hariç bırakılmasıdır (178). Karşılıklı etkileşimin içeriği ise bütünselliğin **belirlenebilirliğidir.** Fichte'nin verdiği örneğe göre, mıknatıs yardımıyla demir harekete geçirildiğinde bunun nedenini dışarıda arasak da hareketi demire atfederiz. Demir kavramı artık mıknatıs tarafından çekilebilirliği de kapsamalıdır (179).

Tözselliğin biçimi içeriğini belirler: Diğerini bütünlükten hariç bırakan şey, hariç bıraktığı sürece bütünlüktür. Mutlak olarak koyulan A, B'yi hariç bıraktığı sürece bütünlüktür; B'nin üzerine düşünüldüğünde A mutlak bütünlük olmaz, bunun yerine 'A + belirlenmemiş B' belirlenebilir bütünlük olur. İki bütünlük kavramı arasındaki ayrım görecelidir ve ikisi de doğrudur. Bütünlüğün temeli ilişkiseldir (179-180).

Tözselliğin içeriği biçimini belirler: Bütünlüğün belirlenebilirliği karşılıklı hariç bırakmayı belirler. Ya belirli olan ya da belirlenebilir olan mutlak bütünlüktür; bu nedenle, bütünlüğün hariç bırakacağı bir şey de mutlak olarak hariç bırakılmıştır. Burada bütünlüğün mutlak bir temeli vardır (180).

Tözselliğin içeriği ve biçimi birbirlerini belirler: Bütünlüğün mutlak ve ilişkisel temeli aynıdır; ilişki mutlaktır ve mutlak olan bir ilişkiden başka bir şey değildir. A veya A+B mutlak bütünlük değildir; 'A+B tarafından belirlenmiş A' mutlak bütünlüktür. Belirlenebilir olanla belirlenmiş olan birbirini karşılıklı olarak belirler. Belirlenecek olanın belirlenimi belirlenebilirliktir. Belirlenebilirlik, bütünlük için şarttır (181-182).

'Ben kendini koyar' Ben'in gerçekliğinin mutlak bütünlüğüdür. Ben bir nesne koyarsa, bu nesnel koyuşu Ben'in kendisini koymasından hariç bırakılmalı ama yine de Ben'e atfedilmelidir. A+B, Ben'in bütün edimlerinin bütünlüğünün alanıdır. A ve A+B birbirlerini karşılıklı olarak belirler. A mutlak sınırı verir; A+B içeriği verir. Dolayısıyla ben koymada ya sadece nesnedir ya da sadece öznedir. Ben belirlenebilirliğine özne ve nesne aracılığıyla sahip olur (182).

Töz, belirlenmiş belirlenebilirliktir. Ben açısından düşünüldüğünde, Ben, kendisini Ben-olmayan'ı hariç bırakarak, kendini-koyan olarak koyar veya Ben kendisini hariç bırakarak, Ben-olmayan'ı koyan olarak koyar. Birinci Ben koşulsuz bir koymayı işaret ederken, ikinci Ben, Ben-olmayan'ın hariç tutulması ile belirlenebilir olan koşullu bir koymayı işaret eder (182).

'A tarafından belirlenmiş A+B'de, B belirlenmiştir ve belirlenmiş olan belirlenebilir olanın alanındadır ve A'nın kendisi belirlenebilirdir. B belirlenmişse, A+B de belirlenebilir ve mutlak bir ilişki oluşturulması için belirlenmelidir. Bu nedenle, A+B koyulmuşsa ve A belirlenebilir olanın alanındaysa, A+B bu sefer B tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle, Ben bir şeyi kendisinden hariç bırakır. Bu şey hariç bırakmadan önce Ben'de olmalıdır. Ben-olmayan/nesne ya belirli bir B'dir ya da hariç bırakma aracılığıyla belirlenebilir bir A+B'dir. Böylece birinci nesne koşulsuzdur; ikincisi Ben'in hariç bırakmasıyla koşullanmıştır. Fichte'nin örneğine göre, hareket, demir kavramından hariç tutulduğunda, hareketi bu hariç bırakmadan bağımsız olarak koymak istersek, onu demir aracılığıyla değil, mutlak olarak bilmemiz gerekir. Bu durumda hareketin mutlak koyuluşu, demirden geriye kalanın iptal edilmesiyle koşullanmıştır (183-184).

(C2t)'de yapılan sentezin sonucu şudur: Bütünlüğü sadece bir ilişkinin tamlığı oluşturur. İlişkinin eklemleri ilinek, bütünlüğü tözdür. **Töz, sabitlenmiş bir şey değildir, yalın bir değişimdir. Töz ilineklerin bütünlüğüdür** (184-185).

(C3t)'de etkinliğin sentetik birliği **(ESB)** ile karşılıklı etkileşimin sentetik birliği

(KESB) birbirlerini belirler. ESB, birbirine karşıt olan öznel ve nesnel olanın belirlenebilirlik kavramı altında bir araya gelmesi ve bir arada tutulmasını ifade eder. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, öznel olanın koyulduğu tez prosedürü ile nesnel olanın koyulduğu antitez prosedürünün **niceliksel** olmasıdır. Bu sayede öznel ve nesnel olan birbirini yok etmez ve **hayal gücü** aracılığıyla bir arada tutulur. Fichte'nin buradan ulaştığı sonuca göre, antitezin içeriği olmadan tezin var olması imkansızdır. Biçimsel olarak ise sentez olmadan antitez imkansızdır. Öyleyse tez, antitez ve sentez sadece refleksiyonda ayırt edilen bir ve aynı eylemdir (185-187). KESB ise ögeleri olmayan yalın ilişkiyi ve ögeleri olmayan karşılıklı hariç bırakmayı ifade eder. Çünkü 'B tarafından belirlenen A+B' veya 'A tarafından belirlenen A+B'de, A ve B tek başlarına anlam taşımaz (187).

ESB, KESB'yi belirler dendiğinde, karşıtların bir araya gelmesinin Ben'in mutlak etkinliği ile koşullandığı ifade edilir. Bu, idealizmi temsil eder; ancak, ne kadar geriye gidilirse gidilsin özne ve nesnenin karşıt olduğu bir nokta vardır (188-189). KESB, ESB'yi belirler dendiğinde, etkinliğin, karşıtların bir bilinçte bir araya gelmesi ile koşullandığı ifade edilir. Burada hariç bırakılan bir nesnenin var olmasına gerek yoktur, sadece engelleme [***Anstoß***] yeterlidir. Ben belirlenebilir olarak ele alınır ve Ben'in buradaki belirlenebilirliği bir duygu olarak belirlenir. Bu, realizmin daha soyut bir türünü temsil eder. Bu durumda düşülen hata ise, Ben'in bir Ben-olmayan olarak kabul edilmesi ve bu nedenle Ben-olmayan'dan Ben'e geçişin açıklanamamasıdır (189-190).

ESB, KESB'yi ve KESB, ESB'yi karşılıklı olarak belirleyerek sentez oluşturur. Burada bir tarafta Ben'in etkinliği diğer tarafta engelleme vardır. Ancak yalın bir engelleme Ben'in edimi olmadan varsayılamaz. Engelleme Ben'in etkinliğine karşı gerçekleşir ve etkinliğini Ben'in kendisine yansıtarak özbilincin koşulunu oluşturur. Fichte'nin burada vardığı sonuç şudur: "**Ben'de etkinlik yoksa, engelleme de yoktur; engelleme yoksa, Ben'in kendini belirlemesi de yoktur; kendini belirleme yoksa, ne**

nesnel olan ne de öznel olan vardır" (191).

Ben'in, karşıtları bir araya getirme etkinliği [*zusammenfassen*] ile bunların Ben'in etkinliği dışında bir araya gelmesi [*zusammentreffen*] bir ve aynıdır. Bir araya gelmeleri için karşıtların arasına ortak bir sınır konmalıdır; öyleyse bir araya gelmenin koşulu bir araya getirmedir. Bir araya getirme için, etkin taraf üzerine engelleme olmalıdır; öyleyse bir araya getirmenin koşulu bir araya gelmedir. Dahası etkinlik sonsuza uzanmalıdır aksi halde her iki taraf da sonlu belirlenenler olur. Sonlu şeyler belirlenebilirlik kavramı altında birleştirilebilir ve özsel olarak karşıt olamaz. Ancak, eklemlerden biri sonsuza uzanıyorsa özsel karşıtlık ortaya çıkar; **öyleyse, tek özsel karşıtlık, sonsuz olanla sonlu olanın karşıtlığıdır.** Sonuç olarak, "**sonsuz yoksa sınırlama da yoktur, sınırlama yoksa sonsuz da yoktur**" (192).

Ben bu özsel karşıtlığı aşmaya çalışarak sonsuzu sonlu bir biçimde yakalamaya çalışır. Karşıtların bir araya gelmesini ifade eden sınır, bir araya getirme gücünün, hayal gücünün mutlak tezidir. Ben ve Ben'in ürünü karşıt olduğu sürece sınır koyulamaz; bu hayal gücünün antitezidir. Ben'e üretken etkinlik atfedildiğinde karşıtlar bir sınırda bir araya getirilir; bu hayal gücünün sentezidir (193).

Karşıtlar salt belirlenebilirlik kavramında bir araya getirilir; ancak belirlenebilirlik yerine belirlenim kavramı tarafından bir araya getirilir ve sınır sabitlenirse, bütünsellik gerçekleştirilemez. Ben kendisine koyucu bir etkinlik atfettiğinde, 'Ben+Ben-olmayan'ın, Ben tarafından belirlendiği söylenir; ancak bunu başarırsa sonsuz olamaz, çünkü sonsuzda sonlu koyar. Bu nedenle hayal gücü tekrar 'Ben+Ben-olmayan'ın, Ben-olmayan tarafından belirlendiği olasılığı düşünür, çünkü ancak bu sayede belirlenebilirlik kavramı altında bir araya gelmeleri yeniden mümkün olabilir (193-194)

Hayal gücü gerçekte sınır koymaz; sabit bir duruş noktası yoktur; belirlenim ve belirlenmemişlik, sonlu ile sonsuz arasında salınır. Sınırı hayal gücünü sabit hale getiren akıl koyar. Akıl, hayal gücünü belirlerken Ben-olmayan'ı, sınırlı Ben'in içine yerleştirir;

ancak bu durumda sonsuz bir Ben-olmayan tarafından sınırlandırılmış olur. Bu noktada, hayal gücü, teorik akıl için onun kendisini bütünüyle belirlediği bir noktaya kadar, yani tasarımlayan Ben'in tasarımlandığı noktaya kadar ilerler. Pratik akıl için ise sonsuzluğa, en yüksek birliğin mutlak belirlenemezliği fikrine ilerler; ancak bu tamamlanmış bir sonsuzluk ile mümkündür ki bu imkansızdır (194-195).

Fichte'nin (2)'nin analizinde ulaştığı sonucu tek cümle ile özetlemek gerekirse, Ben'in sonsuzluğu, engelleme (nesne) ve karşıtları uzlaştıracak hayal gücü olmadan tasarım mümkün değildir; tek mümkün gerçeklik hayal gücünün ürettiği bu gerçekliktir.

2.3.2. "Tasarımın Çıkarsanması"

Fichte, pratik alanın çıkarsanmasına geçmeden önce, teorik alanda yaptığı çıkarımı tamamlayıcı niteliğe sahip "Tasarımın Çıkarsanması" başlıklı bir alt bölüm oluşturmuş; görme, düşünme, özgürlük, zorunluluk ve Ben'in yetileri gibi konuları uzay-zamansal bir analoji yardımıyla ele alarak teorik alanı daha bütünlüklü bir şekilde sunmaya çalışmıştır.

Fichte'nin kullandığı analojiye göre A'dan B aracılığıyla C'ye doğru ilerleyen Ben'in sınırsız etkinliği, C noktasında engellenerek kendisine döner ve böylece kendisine yansıtılır; ardından A noktasına geri dönen etkinlik, A'da bir tepkiyle karşılaşarak C'ye doğru yeniden yansıtılır (GWL: 203). Fichte yeter sebep ilkesini takip ederek, Ben'in etkinliğinin hangi koşul altında C'de engellendiğini sorgular ve bunun temelinin Ben-olmayan olduğunu düşünür. Daha somut bir örnekle ifade edecek olursak, gözümüzün önündeki bilgisayar bize neden o an göründüğü gibi görünmek zorundadır? Onun bu şekilde zorunlu olarak göründüğü gibi görünmesini ben tercih etmediysem, bunun nedenini kendimin dışında ararım.

Fichte, Ben'de bir tepki yaratmadan Ben'in etkilenemeyeceğini düşünür (203). Bunu ise şu şekilde yorumlayabiliriz: Karşımdaki bilgisayarın göründüğü gibi görünmesinin zorunluluğuna mutlak anlamıyla teslim olmam; onu aşılabilecek,

dönüştürülebilecek, parçalanabilecek, konumu değiştirilebilecek, vs... bir zorunluluk olarak koyarım. Bu, Ben olmanın gereğidir.

Fichte A'dan C'ye kadar olan etkinlikle, C'den A'ya olan edilgenliğin bir ve aynı Ben durumunu ifade ettiğini ve bu durum içinde bulunan Ben'in, etkinliği ve edilgenliği arasındaki karşıtlığın, hayal gücünün etkinliği ile aşıldığını söyler (203). Bu şu şekilde yorumlanabilir: Ben'in, sonsuz etkinliğinin bilincine varması, bu etkinliğin sonlu ve belirli bir biçimde belirlenmesine bağlıdır. Eğer belirlenen şey bir Ben olarak kabul edilecekse sonsuz ve sonlu arasında bir diyalektik ortaya çıkar. Öte yandan, bu diyalektiğin olmadığı olasılık, Ben'in etkinliğinin kendisine yansıtılmadığı bir durumu veya Ben'in etkin olmadığı bir durumu ifade ederdi ki birincisinde Ben, kendisinin bilincine varamazdı ve dolayısıyla Ben olamazdı, ikincisinde ise etkinliği olmayan bir Ben, Ben olarak kabul edilemezdi. **Dolayısıyla Fichte'de Ben, bizi ancak ve ancak diyalektik içerisine düşürerek görünür hale gelir.**

Fichte, Ben'in A ile C arasındaki durumuna bir görü durumu der (204). Sonuç olarak görünün edilgenlik olmadan mümkün olmayan bir durum olduğunu ortaya koyar.

2.3.2.1. Görme [*Anschauen*]

Görme etkinliği, henüz kavramların dolayımından geçmemiş dolaysız algılama olarak tanımlanabilir. Fichte'ye göre Ben bir görme esnasında engellendiği için edilgen durumda ve aynı zamanda kendisini gören olarak koyduğu için etkin durumdadır.[48] Bir görme etkinliğinde Ben'in etkinliği ve edilgenliği bir arada bulunur.

Bir diğer karşıtlık ise, Ben kendisini gören olarak koyduğunda, görülen şeyi Ben-olmayan olarak koyacak olmasıdır. Örneğin, aynaya bile baksam, gördüğüm şeyin ben olmadığımı, benim görüntüm olduğunu söylerim.[49] Fichte bu karşıtlığı, Ben'in özgürlüğünü ve dolayısıyla ben-olmaklığını elinden almamak için, Ben-olmayan'ın Ben

[48] Fichte etkin ve edilgen olanın bir arada var olabildiği sonucuna tezin 2.3.1 numaralı başlığı altında ele alınan **(C3t)**'de ulaşmıştı.

[49] Bu sorun, özneliğin, bir görmenin veya bir düşünmenin yüklemi pozisyonuna getirilemeyecek olmasından kaynaklanır. Bkz. tezin 2.2.1 numaralı başlığı.

tarafından üretildiğini öne sürerek aşmaya çalışır.

2.3.2.2. Hayal gücü ve Anlama Yetisi

Hayal gücü Ben'in Ben-olmayan'ın üretimini sağlayan yetisidir; ancak bir şey Ben'e yansıtıldığında Ben edilgen pozisyonda olacağından bu üretimi kendisine atfedemez (205). Fichte'nin bu iddiasını anlamak için bu iddiayı, hayal gücü ile ilgili bir diğer iddiasıyla birlikte düşünmek gerekir: Hayal gücü belirsiz bir şeyi görür (205). Her görünün belirli bir şey hakkında olacağını varsaymak sağduyuya daha uygun görünebilir; ancak Fichte açısından Ben'in özgürlüğünü korumak bu görünün varlığına bağlıdır.[50]

Hayal gücünün belirsiz bir şeyi görmesi demek, basitçe bize göründüğü gibi görünen şeyin ötesini görmek, yani görülen şeyin olmadığı veya onun başka türlü olduğu sonsuz olasılıkların var olabileceğini görmek demektir. Dolayısıyla özgürlüğe dair görü de yine hayal gücüne bağlıdır. Örneğin, bir eylemde bulunduğumuzda, bulunduğumuz eylem bize yansıtılarak zorunluluk olarak görünür; ancak hayal gücü bu eylemin gerçekleştirilmediği olasılığı da bize vererek özgürlüğü görmeyi sağlar.

Bir engelleme olmadığı durumda etkinlik bilincine ulaşılamayacağından, hayal gücünün görmesi için de engellemeye ihtiyaç vardır ve hayal gücü sonlu (engellemeye uğramış bir şey) ve sonsuz arasındaki salınımı gerçekleştirir. Hem yansıtılan etkinliğin hem de hayal gücünün etkinliğinin aynı engelleme ile ortaya çıkması, Fichte'nin bu iki etkinliğin Ben'in bir ve aynı etkinliği olduğu yönünde bir sonuca ulaşmasını neden olur; ancak ona göre yansıtmanın mümkün olabilmesi bu iki etkinliğin ayırt edilmesine bağlıdır (205-206). Bunun için yansıtılan etkinlikte görüyü sabitleyecek bir mekanizma olması gerekir. Diğer yandan hayal gücünün salınımı iptal edilemeyeceğinden, bu sabitleme hayal gücünün ürünü üzerinden yapılır (207). Şimdi Ben-olmayan'ın hayal gücü tarafından üretildiği Fichteci fikir daha açık hale gelir.

Fichte'ye göre hayal gücünün ürününün geçici olmasını engelleyen yeti, **anlama**

[50] Hayal gücünün görüsü tezin 2.2.1 başlığında bahsedilen entelektüel görüdür denilebilir.

yetisidir. Ürünü, anlama yetisinde sabitleyen sabitleme edimini ise Ben'in mutlak koyma yetisi olan **akıl** gerçekleştirir. Fichte anlama yetisinin akıl tarafından sabitlenmiş hayal gücü veya hayal gücünün nesneleriyle donatılmış akıl olarak da tanımlanabileceğini ortaya koyar. Ona göre anlama yetisi, zihnin etkin olmayan gücüdür. (207)

Karşımdaki bilgisayarı zorunlu olarak göründüğü gibi görmemin sebebi anlama yetisidir ve bu yeti bana bilgisayarın neden başka biçimlerinin veya yokluğunun değil de bu göründüğü haliyle **gerçek** olduğunu veren şeydir. Fichte'ye göre doğal refleksiyonda tasarımın maddesini bulduğumuz anlama yetisine kadar ilerleriz; ancak o maddenin oraya nasıl ulaştığının bilincine varmayız; bu maddeyi kendimizin ürettiğini bilmeyiz (208).

2.3.2.3. Özgürlük-Zorunluluk

Fichte, gören şeyin, bir şeyin göreni olarak sınırlandırıldığı görme etkinliğine **nesnel etkinlik** der (210). Bu bir engelleme ile mümkün olduğundan bunun koşulunun zorlamanın eşlik ettiği bir karşıt etkinlik olduğu söylenir. Bu zorlama anlama yetisinde bir **zorunluluk** olarak sabitlenir (211). Nesnel etkinliğin karşıtı ise özgür etkinliktir ve hayal gücü tarafından görülen bu etkinlik anlama yetisinde **olanak** olarak sabitlenir (212).

Fichte bilincin ortadan kalkmaması için özgür etkinlik ve nesnel etkinliğin sentetik bir birlik oluşturması gerektiğinden bahisle, bu iki tür etkinliğin birbirini belirlediğini öne sürer. Zorlama özgürlük tarafından belirlenir, çünkü özgür etkinlik kendisini belirli bir eyleme belirler; özgürlük, zorlama tarafından belirlenir, çünkü önceden belirlenmiş bir eylem varsa özgür etkinlik mümkün hale gelir (212).

Fichte burada bir döngüye girdiğimizi söyler. Gören etkin olduğu sürece, Ben kendinde ve kendisi için olarak kabul edilirken, edilgen olduğu sürece Ben-olmayan kendinde-şey olarak kabul edilir (212). Bunun doğal sonucu olarak kendini belirleme ve nesnel etkinlik arasındaki ilişki de aynı döngüye girer (213).

2.3.2.4. Düşünme, Yargı yetisi ve Akıl

Fichte, hayal gücünün akıl tarafından anlama yetisinde sabitlenmiş bir ürününün kendini

belirlemeye uygun belirlenimine düşünce edimi der; ona göre gören kendisini bir nesnenin düşüneni olarak belirler (213). Düşünme tarafından belirlenen nesne, belirlendiği sürece düşünce nesnesidir (213).

Düşüncenin nesnesi, kendisini belirleyen olarak belirlendiği vakit, gören edilgen pozisyona itilir; bu durumda nesnenin kendi içindeki etkinliğinin, gören üzerinde etki bırakmak üzere belirlendiği söylenir; bu içsel etkinlik düşüncenin yalın bir maddesidir ve ona dayanak verildiği vakit **numen** olarak isimlendirilir (213).

Kendini belirleme etkinliği, görenin, nesnesi belirli olmayan bir etkinliği ile belirlenir. Hayal gücü belirli bir nesneyi yakalama veya yakalamama arasındaki salınımı sağlar; ancak bu salınımın kutuplarından biri seçilerek anlama yetisinde sabitlenmelidir; Fichte bu sabitleme yetisine **yargı yetisi** der. Yargı yetisinin görevi anlama yetisinde koyulan nesneler üzerinde refleksiyon ve soyutlamada bulunmaktır ve bu sayede bu nesneleri yeniden belirler (214).

Anlama ve yargılama etkinlikleri arasındaki ilişki bir karşılıklı koşullama ilişkisidir. Anlama, yargının nesnesini sağlar ve yargı genel nesneyi bir nesne olarak belirler. Sonuç olarak, anlama yetisinde bir şey yoksa yargı da olamaz; yargı yoksa anlama yetisinde sabit bir şey olamaz (214).

Yargı yetisinin yalın nesneleri düşünülebilir olan ve düşünülebilirliktir. Düşünülen şey, kendisi düşünce olmayan ama düşünülebilir durumda olan bir şey tarafından belirlenir. Her düşünce düşünülebilirdir ve her düşünülebilir olan şey düşünülebilir olarak düşünülür. Düşünülebilir bir şey yoksa düşüncesi de yoktur. Düşüncesi olmayan bir şey düşünülebilir değildir. Dolayısıyla, yalnızca düşünülebilir olarak yargılanan bir şey görünün nedeni olarak düşünülebilir. (215)

Fichte'ye göre burada yeniden döngüye düşeriz: Kendimizi bir şeyi düşünülebilir olarak düşünmeye belirliyor olabiliriz ya da düşünülebilir olan şey kendisini bir düşünülebilir olarak belirliyor olabilir. (215)

Nesnel etkinliğin, nesnesi olan etkinlik olduğu ve bir zorunluluk olarak ortaya çıktığı söylenmişti. Nesnel etkinlik özgürce belirlenecekse bu nesnel olmayan bir etkinlik tarafından belirlenmelidir. Fichte bunun mutlak soyutlama gücü anlamında kullandığı **akıl** ile mümkün olduğunu düşünür. Hayal gücü nesne ve nesne-olmayan arasında salınırken, nesne-olmayan, nesneden tam olarak soyutlanıp anlama yetisinde sabitlenecek olsaydı saf özbilince ulaşmak mümkün olurdu; ancak nesne-olmayan bir şey anlama yetisinde sabitlenemez ve burada özne ve nesne arasındaki kapanmaz boşluğa ulaşılır (216).

Fichte'de özne, nesne konumuna getirilemeyen mutlak belirlenemez bir konumdadır. Ben'in belirlendiği düşünülürse, belirleyenin kendisi olduğu varsayıldığında Ben sonsuz olarak düşünülür; belirleyen Ben-olmayan olarak varsayıldığında Ben-olmayan'ın sonsuz olduğu düşünülür. Diğer yandan, her iki olasılıkta da refleksiyonun gidişatını belirleyen Ben'dir. Dolayısıyla Ben kendisini belirleyebilir ve ister sonlu isterse de sonsuz olsun, kendisiyle kusursuz bir ilişki kurabilir (217).

2.3.3. Teorik Alanın Değerlendirilmesi

Fichte'nin transandantal idealizmi tamamlanmamış bir proje olarak görmesinin en büyük nedenlerinden biri Kant'ın kendinde-şey kavramına getirilen eleştirilerin haklı olduğuna inanmasıdır. Kendinde-şeyi ortadan kaldırarak transandantal idealizmi daha tutarlı bir hale getirmeye çalışan Fichte'nin teorik felsefesindeki hedefi kendinde-şeyin varlığına inanmamıza neden olan doğal refleksiyonun kusurlarını göstermek ve bunun ötesine geçmektir.

Doğal refleksiyonda önümüzdeki bilgisayarın bilincimizden bağımsız bir gerçekliği olduğuna veya bu bilgisayar görüntüsüne neden olan bir şeyin var olduğuna inanma eğilimindeyizdir. Bu nedenle önümüzdeki bilgisayar tasarımının, zihne aşkın sayılacak bir şeye başvurmadan çıkarsanması, Fichte'nin teorik alanda yapmak istediği şeydir.

Fichte haklı olarak gerçeklik algısının, bize göründüğü gibi görünmek zorunda olduğunu düşündüğümüz tasarımlarla ilişkili olduğunu düşünmektedir ve gerçekliğin bu sabitlik ile ilgili olduğunu kabul eder. Ancak bu sabitliğin kaynağının Ben'de olduğunu, onun, yargı yetisi ve akıl aracılığıyla, anlama yetisinde sabitlenen nesneler ile sağlandığını ileri sürer. Bu iddia, zihne aşkın varlıkların tasarımların nedeni olduğunu söyleyen iddiadan daha az varsayıma sahip gibi görünmemektedir. Ancak Fichte'nin hedefi Ben'i bir Ben olarak öne sürmektir ve realist kabulün onu edilgen bir alıcıya indirgeyeceğinin farkındadır; çünkü bu durumda özgürlük de refleksiyonda aranacak ve sabitlenen bir zorunlulukta özgürlüğü bulmak imkansız olacaktır.

Fichte'nin önerisine göre, Ben-olmayan refleksiyon için vazgeçilmezdir; ancak o, özgürlüğü veya Ben'in sonsuzluğunu da görmeyi mümkün kılan hayal gücünün salınımının ürünüdür. Bunun için yararlandığı temel sav ise özne ve nesne arasındaki mutlak karşıtlığın, özneyi tam olarak nesne konumuna indirgemeyi engellemesidir. Dolayısıyla Ben-olmayan'ın Ben'i mutlak anlamda belirlediği seçimi keyfiyet içerir. Fichte teorik alanda, sadece Ben-olmayan'ın Ben'i değil, Ben'in de Ben-olmayan'ı belirleyebileceğini tutarlı bir şekilde çıkarsamaya çalışmıştır. Birinci olarak, teorik alanın temeli olan ilkeyi analiz ederek, özne ve nesnenin karşılıklı bir belirlenim içinde olduğunu göstermiş; ikinci olarak bu karşılıklı belirlenim içindeki tasarımın hangi koşullar altında mümkün olduğunu araştırmış ve sonuç olarak Ben'in kendisini kısmen de olsa belirleyebileceğine ulaşarak teorik alanı sonlandırmıştır.

2.4. *Wissenschaftslehre*'de Pratik Alan

Üçüncü temel ilkenin sonuçlarından biri olan **(1)**"Ben, Ben-olmayan'ı Ben tarafından belirlenmiş olarak koyar" önermesinin açımlandığı pratik alan yedi bölümden (§5-11) oluşur. İlk bölümde (§5), teorik ve pratik yeti arasındaki ilişki ve pratik alanın temeli olan çabalama etkinliği (*streben*) ortaya koyulur ve bu etkinliğin temel teorik etkinlik olan

tasarımlama etkinliğiyle karşılıklı ilişkisi serimlenir. (§6)'da çabalama kavramı analiz edilerek, karşı-çabalama ve denge kavramına ulaşılır. (§7)'de çabalama, karşı-çabalama ve bu ikisi arasındaki denge incelenir; güdü ve duygu kavramına ulaşılır. (§8-9)'da duygu koyulur, belirlenir ve sınırlandırılır. (§10)'da güdü ve özlem koyulup belirlenir. (§11)'de duyguların karşıtlığı ve güdü-eylem ilişkisi koyularak pratik alan incelemesi sonlandırılır.

2.4.1. Teorik ve Pratik Etkinliklerin İlişkisi, Tasarımlama ve Çabalama (§5)

Tezin 2.2 numaralı başlığında temel ilkenin mutlak Ben ve bireysel Ben olmak üzere iki ayrı içeriği olduğu söylenmiş; 2.2.1 ve 2.2.4 numaralı başlıklarda mutlak Ben'in aslında Ben'in özgürlüğünü işaret etmek için öne sürülen bir ifade olduğu savunulmuş; 2.3'te ise tasarım yetisi ile ilişkisi içerisinde Ben ele alınarak bireysel Ben'in açımlanması için ilk adım atılmıştır. Fichte felsefesinin kalbi denilebilecek olan pratik alan ise Ben'in olabilecek en açık anlamına ulaştığımız bölümdür ve bu bölümde Ben'in teorik ve pratik yeteneklerinin bir bütünlük içerisinde nasıl işlediği gösterilmeye çalışılmıştır.

Fichte'ye göre mutlak Ben ve bireysel Ben tek bir varlıktır. Ben bir tasarıma sahip olduğunda belirli bir haldedir; zira o tasarımı zorunlu olarak tasarımlayan şeydir. Bu açıdan onun olanaklarına gönderme yapılmaz. Ancak Ben tamamen belirlenmiş olsaydı onun bir Ben olduğu söylenemezdi, edilgen bir alıcıya indirgenmiş olurdu. Bu nedenle Ben'in içinde bu zorunluluğu aşma gücü koyulur. Genel olarak, Ben'in teorik etkinliği veya nesnel etkinliği dendiğinde ilki, Ben'in tasarımlama etkinliği düşünülmeli; pratik etkinliği dendiğinde ise şimdilik ikincisi, saf etkinliği düşünülmelidir.

Teorik etkinlik olmadan pratik etkinlik söz konusu değildir. Çünkü teorik etkinlik Ben'i belirleyerek onu bir şey konumuna getirir. Tezin 2.2.4 numaralı başlığının üçüncü sonucunda mutlak Ben'in hiçbir şey olmadığı söylenmişti. Mutlak Ben, belirlenmiş bir Ben olmadan anlamsız bir ifadedir; zira Ben bütünüyle mutlak olamaz, bütünüyle mutlak olmak anlamsızdır. Sadece belirlenmiş bir Ben'in farklı olanaklarına gönderme yapan, ona bir şey işaret etmek için öne sürülen, tanıtlanamayan, aslında kavram bile olmayan

bir ifadedir. Mutlak Ben için başka bir ifade öne sürülecek olsa bu şu olabilirdi: "Belirlenmiş değilsin, zorunlu görünen sınırlarını aşabilirsin". Öyleyse mutlak Ben, Ben'in pratik etkinliğini işaret eder. Sonuç olarak, Ben'in bir şey olabilmesi için teorik etkinlik gerekir, teorik etkinlik pratik etkinliğin koşuludur. Şu soru sorulabilir: Tasarımlamayan şeyler, örneğin güneş bir şey değil midir? Güneş, kendisi için bir şey değildir, özbilinci olmadığı varsayılır; genel olarak eleştirel idealizm düşünüldüğünde kendinde-şey de değildir. O Ben için bir şeydir. Onun Ben için bir şey olması, Ben'in bir belirlenimi olması anlamına gelir. Yani güneş, kendisini güneş tarafından belirlenmiş olarak belirleyen Ben'in teorik etkinliği sayesinde anlam kazanır. Bu etkinlik Ben'i belirli bir Ben yapan etkinliktir ve bu sayede güneş de bir şeydir. Yani güneşin bir şey olması Ben'den yalıtık değildir, güneşin bir şey olması ile Ben'in bir şey olması aynı anda olur ve aslında bu, tek bir şeyi iki farklı şekilde açıklamaktır. Buradan şu sonuca da varabiliriz: belirli Ben, şeylerle karşılıklı belirlenim ilişkisi içinde anlaşılır ve aslında bu ilişkiyi ilişki olarak görmemizi sağlayan kutupların kendinde-varlıkları yoktur. Diğer bir deyişle mutlak Ben ve kendinde-şey yoktur.

Pratik etkinlik olmadan teorik etkinlik söz konusu değildir. Teorik etkinlikte bulunabilmek için bir Ben olmak gerekir ve belirlemek bir Ben olabilmenin koşuludur. Buradaki dayanak noktası sistemin temel varsayımını işaret eder ve tezin 2.2.1 numaralı başlığında karşımıza çıkan entelektüel görü kapasitesinin varsayılmasıyla ortaya konur. Fichteci sistemde Ben'in saf bir etkinliğe sahip olduğu tartışılmazdır. Buradaki önemli noktalardan biri Ben'in iki görünümü olan Mutlak Ben ve belirlenmiş Ben'in, iki farklı etkinliği olan pratik ve teorik etkinliğin nasıl uzlaştırıldığıdır. Çünkü bir tasarımın zorunlu olduğunu öne sürüp ardından Ben'e bu tasarımı aşma gücü verildiğinde, aslında bu tasarımın zorunlu olmadığını da kabul edip çelişkiye düşeriz.

Ben'in pratik etkinliğini onun saf etkinliği olarak yorumladık. Ama tıpkı mutlak Ben'in hiçbir şey olması gibi, saf etkinlik de tek başına hiçbir şeydir. Artık Fichte'deki

bireysel Ben'in pratik etkinliği olan çabalama etkinliğine ilerleyebiliriz.

Fichte ilk olarak saf etkinlik ve nesnel etkinliğin, ilkinin sonsuz ikincisinin sonlu olması bakımından birbirinden ayrıldığını öne sürer ve bu ikisinin bir sentezini pratik etkinlik olarak ortaya koyar (GWL: 225-226).

Teorik etkinlik olarak tanıtılan nesnel etkinliğin bir nesnesi vardır ve bu nesne zorunludur. Ancak bu etkinlik Ben'i yok etmez, öyleyse Ben üzerinde bütünüyle etkili olamaz. O halde, Ben'de nesnel etkinliğe karşıt bir etkinlik vardır (228). Karşıt etkinlik bu belirli olan nesneyi aşmaya çabalar. Ancak bu nesneyi bütünüyle aşarsa ve zorunlu olan her tasarım hiç vakit kaybetmeden bütünüyle aşılacaksa, Ben kendisinin bir Ben olarak bilincine varamaz. Öyleyse bu çaba yok olmamalıdır ve daima Ben kısmen belirlenmelidir. Ben'in her zaman var olması gereken belirleme çabası onun pratik etkinliğidir. Böylece Ben'in iki temel etkinliği olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Teorik etkinlik olarak tasarımlama ve pratik etkinlik olarak çabalama etkinliği.

Başta pratik etkinlik olarak sunulan saf etkinlik şimdi çabalama etkinliği olarak belirli bir hale gelmiştir. Artık saf etkinlik bir hiçlik değildir. Fichte, çabanın Ben'in saf etkinliğinin mümkün bir nesneyle ilişkisi olduğunu söyler (232). Ancak belirtilmesi gerekir ki nesne yoksa özne de yoktur. Saf etkinliğin herhangi bir şekilde bize anlaşılır gelmesi için mutlaka onu bir çabalama eşliğinde düşünmemiz gerekir. Bu çabalamanın bütünüyle hedefine ulaştığı imkansız bir durumu nihai hedef noktası olarak koymamız gerekir. Ancak bu şekilde saf etkinlik anlam kazanır. Yani saf etkinlik çabalama ilişkisinin kendinde var olmayan bir kutbudur.

Çabalama ve nesne arasındaki ilişki bir karşılıklı koşullamadır. Çaba yoksa nesne de yoktur (233, 235, 236); zira çaba yoksa bir Ben yoktur ve bir Ben yoksa nesne de yoktur. Nesne yoksa çaba da yoktur (238); zira aşılması gereken bir nesne olmadan çaba anlamsızdır. Böylece Fichte sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi sonsuz çaba kavramıyla sentezlemeye çalışır.

Sonuç olarak pratik alanın birinci önermesi 'Ben kendisini Ben-olmayanı belirleyen olarak belirler', 'Ben Ben-olmayan'ı belirlemeye çabalar' olarak da düşünülebilir. Ben'in belirlemesi mutlak değildir. Çaba olarak kalması, Ben-olmayan'ı hiç belirleyemediği anlamına gelmez; Ben Ben-olmayan'ı kısmen belirler. Fichte'nin nicelik kavramı bunu anlamaya yardımcı olabilir (222). Bütünüyle belirleme diye bir şey yoktur. Örneğin, önümdeki bilgisayarın yerini değiştirmeye çabalarım ve değiştiririm. Ancak çabam son bulmaz, hayattaki tek idealim bilgisayarın yerini değiştirmek olamaz. İdealleri tamamıyla tükenmiş bir şey Ben değildir ve bir şeyin Ben olabilmesi için onun sonsuz sayıda idealinin olması gerekir. Tek bir ideal belirleyip bunu gerçekleştirdiğimde ve bu idealimin somutlaşmış hali nesnel olarak karşımda durduğunda, artık o bir ideal değildir. O aşmam gereken bir zorunluluktur. Benzer şekilde zorunluluk olmazsa, bir şey bana zorunluluk olarak görünmüyorsa çaba da mümkün değildir ve ortada bir Ben yoktur.

Tasarımlama ve çabalama etkinliklerinin karşıtlığı Ben'in daima ikircikli olmasına neden olur. Zorunlu olan bana yabancı görünür (233, 234, 238) ve bu yabancılık hiç bitmeyecektir. Çabalama ise Ben'i Ben yapan özmüş gibi görünür, çünkü sonsuza uzanma iddiası taşır. Aslında bu nedenle, Ben özünde pratikmiş gibi görünür. Pratik alanın teorik alanı öncelemesi bu anlama gelir, fakat bu iki alandan herhangi birinden vazgeçmek Ben'den vazgeçmek anlamına gelir. Tasarımlama da en az çabalama kadar Ben'in zorunlu koşuludur.

Fichte'nin gerçeklik dediği şey nesnel etkinlik ve zorunlu tasarımlarla ilişkilidir. Bu etkinlik çabalama etkinliğiyle hiçbir zaman kaldırılamayacağına göre, Fichte felsefesi realist bir felsefedir. Her zaman Ben'e karşı bir güç hissedilmek zorundadır. Aynı şekilde hiçbir zorunluluk çabalama etkinliğini ortadan kaldırmayacağından, bu felsefe aynı zamanda idealisttir. Fichte'nin de iddiası tam olarak, kendi felsefesinin idealist-realizm veya realist-idealizm olduğudur (248). Ona göre sırf ideallere güvenen kişi dogmatik idealist, sırf duygulara güvenen kişi dogmatik realisttir (250).

2.4.2. Çabalama, Karşı-Çabalama ve Denge (§6-7)

Fichte'ye göre Ben'in çabalaması sonsuzsa, yani tam bir nedenselliği yoksa onun karşısında bir güç olduğu varsayılır. Ancak bu güç Ben'in çabasını sonlandırmıyorsa, Ben'in çabalaması bu güçle denge halindedir. Bu karşıt güç de Ben'in gücünü bastırmak konusunda etkisiz kaldığına göre onun da bir çabalama olduğu varsayılır. Böylece çabalama kavramının analizinden karşı-çabalama ve denge kavramları türetilmiş olur (252-253). Ardından Fichte dördüncü teoremini (§7) öne sürer: "Ben'in çabalaması, Ben-olmayan'ın karşı-çabalaması ve bu ikisi arasındaki denge koyulmalıdır" (253). Bu teoremin analizi bizi güdü ve duygu kavramlarına götürecektir.

Ben'in çabalaması ilkin refleksiyon yasasına göre sabit bir şey olarak koyulur. İkinci olarak neden olmayı arzulayan ama neden olamayan bir şey olarak koyulur. Bu ikisi birleştirilince, sabitlenmiş çabalama anlamına gelen **güdü** (*Trieb*) kavramı ortaya çıkar (253).

Ben bir yandan güdü ile sınırları aşmaya çalışırken, diğer yandan refleksiyon eğilimine sahip olmasıyla kendisini sınırlandırır. Güdü açısından sınırlı olmadan refleksiyon yapılamaz. Güdü ve refleksiyonun bu birlikteliği ile oluşan zorlanma veya yapamama ifadesine **duygu** (*Gefühl*) denir. Duygu ilkin çabanın devam etmesi gerektiğini varsayar; çünkü yapılamayan şeyin Ben için bir varlığı olması gerekir. İkinci olarak, gerçek etkinliğin sınırlandırıldığını varsayar; çünkü var olmayan şey sınırlandırılamaz. Son olarak, sınırlandıran şeyi Ben'in dışına koyar; çünkü diğer türlü söz konusu etkinlik çabalama değil isteksizlik anlamına gelir (254).

Ben'in duyguda sınırlandırılmış olması güdünün var olduğunu gösterir; çünkü sınırı aşmak istemeyen sınırlandırılmamıştır (254). Duygu güdünün bir sınırını temsil eder. Bir duygunun diğerinden ayrılması ise bir güdünün diğerinden ayrılarak belirlenmiş olmasına işaret eder (255).

2.4.3. Duygu (§8-9)

Fichte Ben'in sonsuz olmak gibi bir talebi olduğunu; bu talebin bir Ben için gerçekleşmesinin onun yansıtılması anlamına geldiğini; ve dolayısıyla Ben'de, kendisini sonsuzluğu dolduran olarak yansıtmak gibi bir eğilimin olduğunu öne sürer. Ancak her yansıtma sınırlıdır ve Ben'in bu talebi hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Yine de bir duygu aracılığıyla bu güdü kısmen tatmin edilebilir. Duygu içerik olarak kısıtlanmış olsa da onun biçimsel anlamda sonsuzluğu işaret eden bir yönü vardır. (256).

Duygu Ben'i içerik olarak tatmin edemiyor ise, duygunun koyduğu sınırın ötesine gitmeyi arzulayan ve tatminsizlik hisseden bir Ben vardır. Fichte'ye göre böyle bir tatminsizlik, güdünün nedenselliğinin olmamasıyla ortaya çıkar. Fakat güdünün bir neden olamamasına neden olan şey dışsal bir dirençtir. Ben, Ben olduğu sürece kendi üzerine nedenselliği vardır ve güdü de kendi kendisini belirleyen Ben'in bu içsel gücüdür. (256-258).

Ben'in güdü aracılığıyla kendi kendisini belirlemesinin bir görünümü olmalıdır. Dolayısıyla çabalama ve refleksiyon arasında bir ilişki mevcuttur ve Fichte'ye göre bu ilişkinin biçimi bir karşılıklı koşullamadır. Refleksiyon olmadığında Ben için herhangi bir şey mümkün olmadığından ve güdülenme için sınırlanmış olmak gerektiğinden (çünkü güdü sınırı aşmaya çalışır), refleksiyon Ben'in çabalamasının koşuludur. Ancak Ben'in bir Ben olarak kalması onun sonsuzluğu doldurma çabasına bağlı olduğundan, güdü olmadan da Ben'in bir refleksiyonu mümkün değildir. Fichte ideal ve reel etkinlik arasındaki ayrımın burada ortaya çıktığını düşünür. Ben kısıtlandığında kendisine kalan gücü ideal etkinliği oluşturur. Ancak bu ideal etkinlik temelde Ben'in kökensel çabasını şart koştuğundan reel etkinlik varsayılır; reel etkinlik yoksa ideal etkinlik yoktur. Diğer yandan, ideal etkinlik olmadığında reel etkinlik de yoktur; çünkü Ben için bir etkinlik mümkün değildir. Fichte şimdi ideal etkinliğin kendisinin tasarımlayan etkinlik olduğunu öne sürer ve bu etkinliğe sürükleyen güdüyü tasarım güdüsü olarak adlandırır. (258-259).

Fichte'ye göre tasarım güdüsü Ben'in ilk ve en yüksek ifadesidir ve Ben ilk defa bu güdü aracılığıyla zihinsel bir kapasiteye ulaşır. O halde, teorik kanunlar pratik kanunları temel alır. Ayrıca Fichte'ye göre ahlakın olanağı burada yatar; çünkü güdü sayesinde dikkatimizi bir şeyden diğerine yöneltme şansımız vardır. (259).

Tasarımın istence dayanması, bu istenci olduğu gibi tasarımladığımız anlamına gelmez. Dolayısıyla bazı kişiler her şeyin zorunlu olduğunu varsayabilir. Aslında Fichte'ye göre bu durumda bir direnç hissedilir; bir cisim tasarımlanır ve bu cismin bize karşı koyduğu düşünülür. Oysa burada koyulan şey bizim çabamıza karşı bir karşı-çabalamadır ve dolayısıyla her çaba gibi karşı-çabalama da içseldir. Karşımızdaki cismin karşı-çabalamasını biz sadece bir duygu olarak hissederiz. Ortada bir yapamama durumu vardır ve buradan iki çabanın birbirini dengelediği çıkarsanır.

Fichte için güç duygusu en temel duygudur ve duyguya neden olan güdümüz ideal etkinliği belirlemeyi sağlar. İdeal etkinlik bu güdü için bir nesne belirler, ancak bu nesnenin duygusu ve görüsü olmadığından kendisini sadece Ben'in bilinmeyen bir şeye doğru sürüklenmesi olarak hissettirir (260).

Sonuç olarak, (§8)'de duygu "... kendisini henüz görünür kılamamış bir güç duygusu, bu gücün aynı şekilde kendisini görünür kılamayan nesnesi ve bir zorunluluk veya yapamama hissi olarak nitelendirilir" (261).

Fichte'ye göre Ben, duygu tarafından kısıtlanmış oluşunu kendisini kısıtsız olarak koyabileceği bir pozisyona sokarak aşmalıdır. Bu mutlak kendiliğindenlik aracılığıyla reflektif edim üzerine yeniden refleksiyon yapılmasıyla olur. Bu sayede bir sıçrama aracılığıyla akla ulaşılır (262). Fichte felsefesinde özbilincin işlevini tezin temel ilkeyi ele alan 2.2.1 numaralı başlığında işlemiştik. Kısaca özbilinç, Fichte'nin temel ilkeyi çıkarsamasında empirik bir ilkeden empirik olmayan bir ilkeye sıçramasında anahtar görevi görüyordu. Burada ise bir duygu hissedildiğinde, bu duyguda sadece belirlenen konumunda olmadığımız, bu duygu üzerine yeniden düşündüğümüzde ortaya çıkar.

Duyguda bu duyguyu yansıtan veya hisseden şey, Ben olarak koyulur. Diğer bir deyişle Ben'in ideal etkinliği Ben'i, hissettiği duygu üzerinden edilgen olarak koymaz, bu duyguyu hisseden olarak ve bu duyguda kendisini hisseden olarak koyar. Kendisini hissetmesi—kendi gücünü hissetmesi—kendisini bir güdü olarak koymasıyla mümkün olur. Bu güdünün duygu ve refleksiyona neden olduğu varsayılırsa Ben kendisini belirleyen olarak koyabilir. Böylece Ben kendisini refleksiyonda kısıtsız olarak koyabileceği bir pozisyona sokmuş olur.

Bir varlık duyguyla ilgili olarak bir Ben olacaksa, özbilinç sahibi olması gerektiğinden hem hissedilen hem de hisseden olması gerekir. Hisseden yansıtan olarak koyulursa etkindir ve hissedilen yansıtmanın nesnesi olduğundan edilgendir. Ancak hisseden şey kendisini bu duyguyu hissetmeye veya yansıtmaya sürüklenmiş olarak koyarsa edilgendir ve bu durumda hissedilen etkindir; çünkü Ben bu durumda kendisini yansıtmaya güdüleyenin kendisi olduğunun bilincine varamaz, yansıtma devreye girdiğinde güdü duygudan ayırt edilemez. Yani yansıtma kendisini bu ilişkiden soyutlayıp salt güdüyü yansıtamaz. Bu nedenle Ben bu güdünün kendi gücü olduğunun farkına varamaz. Dolayısıyla bir Ben-olmayan tarafından güdülendiğini koyar. Sonuç olarak, Ben, hisseden ve hissedilen şeyin özdeşliğini etkinlik değil, edilgenlik üzerinden koyduğu için, kendisini hissettiği halde Ben-olmayan'ın gerçekliğini varsayar. (263-264).

Duyguyla ilgili belirtilmesi gereken son bir husus, onun bizim gerçeklik anlayışımızı oluşturduğudur. Güdü yansıtılmadığından, Ben duyguyla ilişki kurarak güdüye dair bir çıkarım yapar. Bu çıkarımda Ben'i veya Ben-olmayan'ı temele koyabilir. Sonuçta bütün gerçeklik algımızı duygu oluştursa da gerçekliğe dair bir duygu yoktur. Bu nedenle Fichte'de Ben'in veya Ben-olmayan'ın gerçekliğine dair her şey inanç meselesidir (264).

2.4.4. Güdü ve Özlem (§10)

Güdü çabalamanın refleksiyonda sabitlenmiş halidir. Ancak gördük ki Fichte'de

refleksiyonda sabitlenen şey nesnelerdir ve bu nesnelere belirli yapamama duyguları eşlik eder. Bu durumda Ben'de özgür bir çabalama yansıtmak imkansızlaşır. Güdü duygudan yalıtılarak nasıl yansıtılabilir? Fichte'nin bunun için izlediği strateji refleksiyonda zorunlu bir tasarıma karşılık gelmeyen ve böylece ideal etkinlik ve gerçeklik arasında köprü oluşturan bir duyguyu, özlemi koymaktır.

Özlem (*Sehnen*), tatmin aradığı halde hiçbir nesnesi olmayan, kendisini huzursuzluk, boşluk ve yoksunluk olarak hissettiren bir duygudur (265). Bir duygu olarak o da yapamamanın bir ifadesi gibi görünse de belirli bir nesneye eşlik etmediğinden, belirli bir nesneye eşlik eden duygudan, yani zorlama duygusundan ayrılır. Her ikisi de güdüden kaynaklanmakla birlikte, ilki güdünün refleksiyona, ikincisi güdünün ideal etkinliğe sürüklemesi aracılığıyla ortaya çıkar (266). Böylece özlemin nesnesi, refleksiyonda ortaya çıkmasa da ideal olarak koyulur.

Özlemin ideal nesnesi Ben'in içinde koyulması gerektiğine göre, belirli olan duyguların kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Ancak bu duygular belirli olduğundan onların nesneleri özlemin nesnesi olamaz. Bunun üzerine Fichte, duygunun gerçeklikle ilişkilendirildiğini; duyguda zorunlu ve sabit olan aracılığıyla maddenin koyulduğunu bize hatırlatır (269). Çünkü bu zorunluluk ve sabitlik bizim bu öznel duygumuzu, hayal gücü aracılığıyla maddeye atfetmemize yol açar ve bu sayede madde bizim için var olur (274-275). Fichte buradan yola çıkarak özlemin nesnesini belirlemeye çalışır. Burada iki ihtimal vardır: Özlemin hedefi maddeyi yok etmek olabilir veya değiştirmek olabilir. Fichte maddeyi Ben'in var kalabilmesi için zorunlu koşul olarak gördüğünden, özlemin hedefini maddeyi değiştirmek, dolayısıyla mevcut duyguyu değiştirmek olarak belirler (269). O bilinmeyene güdülenmiş olmanın bir ifadesidir (265).

Sonuç olarak, özlem bir duygu olduğu halde bu duygu mevcut duruma karşıt bir şeyi hedeflediğinden bu duyguda idealliğin ve gerçekliğin birleştiği düşünülür (280). Bir şey hissedilir ancak o hissedilen şeyin belirli bir nesnesi olmadığından bu ideal bir

etkinliktir. Ancak hissedilen şey, zorlama duygusu aracılığıyla yaratılan gerçeklikle, sonsuza uzanan negatif bir belirlenim aracılığıyla da olsa, ilişkilendirildiğinden gerçekliğe doğru güdülenmedir.

Burada Fichte için yanıtlanması gereken tek soru kalır: "Hisseden öznenin durumunun değişmiş olduğu ideal etkinliğe nasıl ulaşır?" (281).

2.4.5. Duyguların Karşıtlığı ve Güdü-Eylem İlişkisi (§11)

Hisseden öznenin durumunun değişmiş olduğu ideal etkinliğe ulaşmak için, belirli bir duyguya karşıt olarak, başka bir duygu koyulmalıdır. Ancak üçüncü temel ilke gereği karşıt olan duyguların bir ilişki temeli olmalıdır ve onlar bu ilişki temelinde sentezlenmelidir; ayrıca onların bir ayrım temeli olmalıdır ve onlar bu ayrım temelinde birbirine karşıt olarak konumlandırılmalıdır.

Fichte iki karşıt duygunun ikisinin de ideal etkinlik aracılığıyla, güdünün kısıtlanması üzerine refleksiyon yapıldığında koyulduğunu söyler. Bu durumda iki karşıt duygunun ilişki temeli refleksiyona neden olan güdüdür (282).

Fichte bu duygulardaki karşıtlığı ise özlem duygusu aracılığıyla açıklar. Bir duygu hissedildiğinde bu duyguyla özlem olumsuz olarak ilişkilendirilir, yani özlem bu duygunun değişmesini ister. Bunu yaparak ikinci hissedilecek duyguda kendine tatmin bulur. Böylece ilk duyguyu hoşnutsuzluk ikincisini tatminle ilişkilendirerek iki duygunun karşıt olarak koyulmasını sağlar (283).

Yeni bir duygu açığa çıktığında güdünün talep ettiği belirlenim mümkün hale geliyorsa, Ben'in bu güdüde kendisiyle uzlaştığı, güdü ile eylemin aynı olduğu, bu sebeple bir beğeni duygusu açığa çıktığı söylenir (283). Yani özlemin tatmin bulmasının asıl sebebi güdü ile eylemin uzlaşmasıdır. Diğer yandan hoşnutsuzlukla ilişkilendirilen ilk duyguda güdü ile eylem uzlaşma içinde değildir. Böylece iki duygu iki farklı yüklemle ilişkilendirilir: **Beğeni** (*Beifall*) ve **Hoşnutsuzluk** (*Missfall*). Fichte duygu ile ilişkili olan şeylerin içsel belirlenimlerinin hoşnutsuzluk ve beğeninin derecelerinden başka bir şey

olmadığını öne sürer (284).

Fichte Ben'in var olan duygunun değişimi aracılığıyla tatmin bulmaya çalışmasından bahisle, Ben'de uyumu hedefleyen bir güdünün koyulması gerektiğini düşünür ve bunun karşılıklı belirlenim güdüsü olduğunu iddia eder. Bu nedenle karşılıklı belirlenim güdüsü aslında Ben'in mutlak birliğini sağlayan güdüdür (284).

Fichte'nin hesabıyla döngü burada tamamlanmıştır. Ben'de belirlenim güdüsü koyulmuş; bu güdü aracılığıyla Ben-olmayan'ın güdüsü koyulmuş; Ben-olmayan'daki çokluğun belirlenmesi için karşılıklı değişim aracılığıyla belirlenme güdüsü koyulmuş ve son olarak bu karşılıklı değişim aracılığıyla Ben'in kendisiyle ilişkisinde karşılıklı belirlenim güdüsü koyulmuştur. Sonuç olarak bu döngüde Ben ve Ben-olmayan'ın karşılıklı belirleniminin öznenin birliği sayesinde mümkün olduğu öne sürülmüştür (284-285).

Burada öznenin birliği, güdü ve eylemin birbirini karşılıklı belirlemesi üzerinden koyulmuş olur. Tek başına güdünün kendisiyle uyumlu olması, yani hem belirleyen hem de belirli olmasının ve tek başına eylemin kendisiyle uyumlu olması, yani hem belirleyen hem de belirli olmasının yaratacağı sorunlar ortadan kaldırılmıştır. İlkinde güdü uğruna güdü bir belirsizliğe ve amaçsızlığa sürüklemektedir. Fichte buna Kant'ın koşulsuz buyruğunu örnek olarak verir. İkincisinde eylem uğruna eylem, nesnesiz kalır ve nesne olmadığında eylem de yoktur (285).

Eylem güdü tarafından belirlenmelidir ve bu sayede eylemin güdü tarafından belirlenen bir nesnesi olur. Diğer yandan güdü eylem tarafından belirlenmelidir, bu sayede duygu anlam kazanır. Eylem duygunun gerekçesine yönelerek onu koyar. Böylece güdüye, bu eylemi hedefleyen olma yüklemini yükler. Bu yüklem yüklenemezse eylem güdü tarafından olumlu olarak belirlenmemiş olur ve bu durumda güdüyü bu eylemi hedeflemeyen olarak olumsuz anlamda belirler ve nesne ile güdü karşıt hale gelir (286).

Fichte'nin pratik alanı tamamladığı son madde şu şekildedir: "Söz konusu eylem,

her zamanki gibi, tasarım aracılığıyla meydana gelen salt ideal bir edimdir. *İnandığımız*, duyu dünyasındaki duyusal etkililiğimiz bile bize sadece tasarım aracılığıyla dolaylı olarak gelir."

Sonuç olarak Fichte karşıt duygulardan yola çıkarak Ben'in kendi içindeki uyumunu açıklamaya çalışmış, Ben-olmayan'ı, Ben'in kendisiyle olan uyumsuzluğunun bir neticesi olarak, inanılan bir şey olarak koymuştur. Böylece Ben-olmayan Ben tarafından belirlenmiş olarak koyulmuştur.

2.4.6. Pratik Alanın Değerlendirilmesi

Fichte'nin pratik alanda belirlediği strateji Ben'in çabalamasını, tasarımlamasının zorunlu koşulu olarak ortaya koymak ve buradan çıkacak sonuçları analiz etmektir.

Çabalama sonsuz ve sonlu arasında bir köprü kavram olarak öne sürülür ve bu kavramın içi tasarımlardan yardım alınarak doldurulmaya çalışılır. Çaba, zorunlu tasarımları aşma çabası olarak belirlenir ve aslında kısmi aşmaların var olduğu duygular üzerinden gösterilmeye çalışılır. Örneğin, anlık hissedilen bir tatmin duygusu Ben'in pratik gücünün bir kanıtı gibi gösterilir. Çünkü bu duygunun, bir duyguyu değiştirmeyi hedefleyen güdüyü temel aldığı iddia edilir.

Öte yandan, özgür çabamızı yansıtamıyor oluşumuz pratik gücümüzün olmadığına dair bir sonuç çıkarmamıza neden olabilir. Fichte bu soruna, güdüyü yalın bir şekilde yansıtamayacağımızı bahane ederek, çözüm bulmaya çalışır. Sadece zorunlu duygulara sahip olduğumuz halde, duyguda değişiklik olduğunda açığa çıkan tatmin hissini, güdü ve eylemin uyumunun bir işareti olarak yorumlar.

Fichte'nin pratik alanda sonuç olarak çıkardığı şey, "Ben-olmayan vardır"ın, Ben'in kendisiyle olan uyumsuzluğu sonucu varsaydığımız bir inanç olduğudur. Ben kendisiyle uyum sağladıkça, Ben-olmayan'ı belirler ve sonuç olarak kendisini Ben-olmayan'ı belirleyen olarak koyar.

3.BÖLÜM

FICHTE FELSEFESİNDE HUKUK VE AHLAK

Fichte hukuk ve ahlak bilimleri de dahil olmak üzere her tikel bilimi evrensel bilgi sisteminin alt kümeleri olarak ele alır. Tikel bir bilim tıpkı evrensel bilgi sistemi gibi kendi içerisinde tutarlı bir bütündür. Bu, tikel bir bilim kapsamında ileriye sürülen her önermenin kesinliğini tek bir ilkeden alması anlamına gelir. Bu nedenle her bir bilimin temel bir ilkesi olmalıdır ve bu ilkeyi belirleme görevi *Wissenschaftslehre*'ye düşer. *Wissenschaftslehre* tikel bilimlerin bilimi olarak onların temel ilkelerini kendi temel ilkelerinden türetir.

Bu bölümde, Fichte'nin hukuk ve ahlak öğretilerinin temel ilkelerini ve kavramlarını sunduğu iki temel eseri *GNR* ve *SS* incelenmiş; bu eserler kapsamında ortaya koyulan hukuk-ahlak ayrımı ele alınmış ve bu ayrımın gerek literatüre yapabileceği katkı gerekse de bireysel ve toplumsal yönden yapabileceği katkılar tartışılmıştır.

3.1. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkelerine Göre Düzenlenmiş Hukuk

Wissenschaftslehre'nin üçüncü ilkesinde öne sürülen bölünebilir Ben sayısı birden fazla ise, onlardan birinin diğeri ile olan ilişkisi ancak Ben-olmayan (doğa) aracılığıyla kurulabilir. Bu ilişki mümkünse, onu mümkün kılan doğal bir çevre de mümkündür. *Wissenschaftslehre*'nin üçüncü ilkesi en nihayetinde temel ilkeye, yani bir özgürlük ilkesi olan Ben=Ben'e dayandığı için, bireysel Ben'ler arasındaki ilişkiyi mümkün kılan doğal çevre özgürlüğün de koşuludur. O halde bu çevreyi araştıran soru şu şekilde formüle edilebilir: ***Bireysel Ben'lerin özgürlüğünü nasıl bir ilişki mümkün kılabilir?*** Bu sorunun cevabı doğanın belirli bir şekilde düzenlenmesini içerdiğinden, Kantçı anlamıyla teorik alana aittir. Diğer bir deyişle, bireysel Benlerin birbirini yok etmeden bir arada var olabileceği bir ilişki modelinin bulunması doğanın araştırılmasıyla ilgilidir. Fichte'de bu

araştırma alanı hukuk bilimine denk düşer.

Fichte hukuk sistemini ele aldığı temel eseri *GNR*'de önce hak kavramını çıkarsamış; ardından bu kavramın uygulanabilirliğini tartışmış ve son olarak da bu kavramın sistematik bir uygulamasını vermeye çalışmıştır.

3.1.1. Hak Kavramının Çıkarımı

Fichte hak kavramını, bireysel Ben'lerin (özgür varlıklar/ sonlu rasyonel varlıklar/ insanlar) birbiriyle olan özgürlük ilişkisinin kavramı olarak düşündüğünden (GNR: 9), ilk teoreminde (§I) sonlu rasyonel bir varlığın özgürlüğünün ne anlama geldiğini ve koşullarını netleştirmeye çalışır. Buradaki ilk savı şudur: Rasyonel bir varlığın kendisini özgür olarak koyabilmesi ancak ve ancak nihai temelinin kendisi olduğu bir etkinliği kendisine atfedebilmesi ile mümkündür (18). Fichte'nin buradaki formülü **'özgürlük = ilk neden olma + özbilinç'** şeklinde düşünülebilir.

Özgürlüğün sadece özbilinç ile mümkün olduğu bu durumda Fichteci özgürlük kavramının anlaşılması, özbilinç kavramını derinleştirmekle mümkün görünmektedir.[51] Fichte felsefesinde empirik özbilincin mümkün olabilmesi için saf özbilincin de var olması gerekir. Empirik özbilinç kendini her ne kadar yüklemleriyle yargılıyor olsa da bu yargılama etkinliğinin mümkün olabilmesi için kendini kendini-yargılayan olarak yargılaması da zorunludur. Bu öznellik kapasitesinin bilinci ise saf özbilinçtir. Saf özbilinç olmadan empirik özbilinç mümkün olmadığı gibi empirik özbilinç olmadan da saf özbilinç mümkün değildir. Bunun yanında, saf özbilincin işaret ettiği özgürlük negatif bir özgürlüktür. Bu nedenle özgürlüğün somutlaşması herhangi bir etkinliğin ilk nedeni olabilmeye bağlıdır.

Fichte ilk neden olabilme koşulunu gösterme adına, dünyayı görme etkinliğinin analizini yapar ve rasyonel bir varlığın böyle bir etkinliği tek başına koyamayacağını

[51] 2.2.1 numaralı başlıkta özbilincin empirik özbilinç ve saf özbilinç olarak ikiye ayrıldığı; empirik özbilincin kendini yüklemleri ile ifade eden bir bilinç olduğu; saf özbilincin ise yüklemsizliğe işaret eden bir bilinç olduğu söylenmiştir.

ifade eder (19). Fichte'nin bu savı, zorunlu etkinliği, özgür etkinlikten ayırır. Dünya bize zorunlu olarak verilir. Öyleyse bağımsız etkinlik bu etkinliği sınırlayan dünyaya karşıt olarak koyulmalıdır (19). Fichte'nin vardığı sonuç özgürlük ve görmenin birbirinden bağımsız olarak düşünülemeyeceğidir.[52] Böylece sonlu rasyonel bir varlık, görme ve istencin toplamıdır. İstenç onun saf özbilincini kurarken bu görme olmadan mümkün değildir. Bu nedenle özgür bir etkide bulunma kapasitesine sahip olduğumuzu söylediğimizde, dünyayı da bizden bağımsız olarak koymuş oluruz. Bunu yaparken dünyayı, değişmeyen birtakım genel özelliklerin toplamı olarak düşünürüz (27). Fichte Ben ve dünyayı şu şekilde karşılaştırır: "Ben eylemede olan şeydir, nesne varlıkta olan şeydir. Ben sonsuz varoluş durumundadır, onda bütünüyle kalıcı olan hiçbir şey yoktur; nesne ise neyse sonsuza kadar o kalandır; önceden ne idi ise şimdi de odur, gelecekte de o olarak kalacaktır" (27-28). Bu çıkarımlar ışığında Ben'in bir ilk neden olarak özgür etkide bulunmasının, onun dünya aracılığıyla kendi belirlenimlerini değiştirebilmesi olduğu söylenebilir.

Fichte insan ve dünya arasındaki ilişkiyi belirledikten sonra insanın insan ile olan ilişkisini göstereceği ikinci teoremine (§3) geçer. Bu teoremin temel savı şu şekildedir: Sonlu rasyonel bir varlık, başkalarına özgür etkide bulunma kapasitesi atfetmeden ve böylece onların var olduğunu kabul etmeden kendisine de bu kapasiteyi atfedemez (29).[53] Buradaki akıl yürütme şu şekildedir: İnsan kendine özgür bir etkide bulunma kapasitesini atfetmeden nesneyi koyamaz. Tam tersi de doğrudur. Bu, bilincin döngüsel bir açıklamasını sunar.[54] Özbilinci varsayabilmek için bu döngüsellikten çıkabilmek gerekir ve bunun için de özgür bir etki ile karşı-etkinin aynı anda bulunduğu bir an varsaymalıdır. Özgür etki bu andaki bir nesneye uygulanmadığı sürece bu şey bir nesne olabilir. Öyleyse, bu an, nesnenin koyulmuş olduğu başka bir an tarafından açıklanmalıdır. Bu sonsuza

[52] Tezin 2.3.2.3 numaralı başlığında bu konu tartışılmıştır.
[53] 2.3.1 numaralı başlıkta (C3n)'in temel sonucu 'Ben yoksam, Sen yoksun ve Sen yoksan Ben yokum'dur.
[54] Kendini belirleme ve nesnel etkinlik arasındaki bu döngüsellik, tezin 2.3.1 numaralı başlığının sonucu olarak tezin 2.3.2.3 numaralı başlığında gösterilmiştir.

kadar gider. Sonsuz geriye gitme reddedilecekse öznenin etkisi ile nesne aynı anda birbirine bağlanmalıdır. Öyleyse öznenin etkisi ile nesne bir ve aynı şeyse özbilinç olanaklıdır. Bu sentez kavranamazlığın yerine bir çelişki koyar. Özne tarafından yapılacak etkinin özgür doğası ile onun nesne tarafından sınırlanmış olması arasındaki bu çelişkinin giderilebilmesi için öznenin kendini belirlemeye belirlenmiş olması gerekir (29-31). Fichte'nin özgür bir etkide bulunma ve nesne arasındaki çelişkiyi gidermek için öne sürmüş olduğu 'kendini belirlemeye belirlenme', **çağrı** (*Aufforderung / summons*) kavramıyla ifade edilir.[55]

Çağrı kavramı, özgür olma potansiyeline sahip bir varlığın, yalnızca özgür bir varlık tarafından özgürlüğe çağrılması suretiyle bu potansiyelini gerçekleştirebileceğini ifade etmek için öne sürülür. Fichte'ye göre özne çağrıyı aldığı anda özgürlük kavramına sahip olur. Yani kendini kendini-belirleyebilen olarak bulur. Yalnızca özgür olunduğunda özbilinç olmak mümkün hale gelir (32-33).

Çağrı belirli bir etki olarak bir içeriğe sahiptir ve bunun amacı yöneldiği kişinin özgürlüğüdür. Çağıran şey çağırdığı şeyi bir özgürlük potansiyeli olarak gördüğünden, çağıran şey daha önceden özgürlük kavramına sahiptir ve bu nedenle o bir özbilinçtir (34-35). Çağrının yalnızca özgür bir varlık tarafından yapılabileceği savı eleştiriye açık görünür. Eğer durum böyle ise ilk özgür insanı özgürlüğe kim çağırmış olabilir? Fichte açısından insanlar arası hukuki ilişkinin belirlenmesinde bu soruya verilecek cevap herhangi bir önem taşımaz. Bu nedenle, doğanın özgürlüğe çağıramayacağını göstermekle yetinir. Ona göre özgür etki sadece, etki nesnesinin bilinmesi koşulu altında olasıdır ve etki sadece bilmenin ürünü olursa onun nedenine rasyonel neden denir. Çağrıda bulunan şey, amacına, çağrılan kişinin kavraması gerektiği şekliyle sahip olmalıdır. Öyleyse çağıran şey doğa olamaz (36-37). Kısacası bir varlığın özgür olmasını

[55] Teorik alanda, (2.1) 'Ben'in Ben-olmayan'ı belirlemesi' ve (2.2) 'Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesi' arasındaki karşıtlığın Ben'in belirlemeye belirlendiği söylenerek aşılmaya çalışılmıştı. Bunun ne anlama geldiği hukuk alanında daha açık hale gelir.

istemek sadece özgür bir istek olabilir. Bu isteğe sahip olmayan bir şey bir varlığı özgürlüğe çağıramaz.

Fichte'nin ikinci teoreminin temel sonucu şudur: "Bir insan sadece diğer insanlar arasında insandır" (37). Fichte ilk iki teoreminde özgürlük, doğa ve diğer insanları çıkarsadıktan sonra nihayet üçüncü teoreminde hukuki ilişkinin çıkarımına geçer. Üçüncü teoremin (§4) savı şudur: "Sonlu rasyonel bir varlık, diğer sonlu rasyonel varlıklarla olan birlikteliğini hukuki ilişki (*Rechtsverhältniß*) olarak adlandırılan özel bir ilişki içerisinde koymadan, onların kendi dışındaki varlığını kabul edemez" (39). Fichte bu savı temellendirmek için önce birey olmanın koşulunun ne olduğunu araştırır. Ona göre bir öznenin kendini diğer öznelerden ayırt edebilmesinin yolu sadece ona ait olan özel bir eyleme alanına sahip olması ve bu alanda eyleyerek kendini tanımlamasıdır (39-40). Bu, kendisini diğer bireylerle bir karşıtlık ilişkisi içerisinde görmesi anlamına gelir; ancak karşıtlar aynı zamanda özdeştir.[56] Öyleyse kendi özgürlük alanı ile diğerinin özgürlük alanını aynı anda koymak zorundadır (41). Burada Fichteci hukuk sisteminin en kritik noktalarından biri ile karşılaşıyoruz: Özgürlüğümüz, diğerine özgürlük alanı bırakma ile koşullanmıştır.

Fichte'de bir insan diğerinin özgürlüğünü o kişi kendisine özgürlük alanı verdiğinde anlar. Karşıdaki insan özgürlüğümün kavramına sahipse ve buna göre hareket etmiyorsa onu bir doğa gibi kabul etmem gerekir. Bu durumda onun rasyonel olduğunu varsaymam için bir gerekçe yoktur. Diğer bir deyişle bir kişi diğerini tek taraflı olarak tanıyamaz, tanıma ancak karşılıklı olarak mümkündür (42). Özgür varlıkların birbiri ile olan ilişkisini birbirlerinin özgürlük kavramına göre eyleyerek kurması, Fichte'de **tanıma** kavramı ile karşılanmaktadır. Böylece Fichte'de her tanımanın bir **karşılıklı tanıma** (*Gegenseitig Anerkennung*) olduğunu söyleyebiliriz.

[56] *Wissenschaftslehre*'nin üç temel ilkesinin sonucu yargı biçimlerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Karşıtlar, onları daha öncesinde bir arada düşündüğümüz bir ilişki temeline sahip olmalıdır. Bu tartışma için 2.2.4 numaralı başlığa bakınız.

Fichteci hukuk felsefesinin ahlak felsefesinden ayrıldığı temel noktalardan biri karşılıklı tanıma ilişkisidir. Karşılıklı tanımada kişilerin temel alması gereken nokta ahlak yasası değildir. Bir kişi, diğerinin niyetini gözlemleyemeyeceğinden o kişinin ahlaki bir eylemde bulunup bulunmadığını bilemez. Bu nedenle karşılıklı tanıma ahlak yasasına bağlı değildir; karşıdaki varlığın rasyonel olduğunu işaret edebilecek olan görünüşlerin tutarlı bütünlüğüne bağlıdır. Fichte karşılıklı tanımada tutarlılık ilkesine göre hareket etmek zorunda olduğumuzu söyler ve karşıdaki insanın bize sadece duyusal bir varlıkmışız gibi davranması durumunda bizim de ona sadece duyusal bir varlıkmış gibi davranmamız gerektiğini ifade eder (46). Öyleyse Fichte'de hukuki ilişkinin, koşullu bir ilişkiyi belirttiği söylenebilir.

Karşılıklı tanıma ancak tarafların bir tanıma nesnesi olabilmesi ile mümkündür. Burada karşımıza Fichteci hukuk felsefesinin bir diğer temel kavramı çıkmaktadır: **Bireysellik** (*Individualität*). Fichte'ye göre kendimi bir birey olarak koyabilmem kendimi diğer bir bireye karşıt olarak koymama bağlıdır.[57] Bunun için kendime, diğerini ondan hariç bıraktığım bir özgürlük alanı iliştirebilmeliyim ve aynısını diğeri için de yapmalıyım. Özgür olmak bir kişinin, eylemlerinin kavramlarını uygulayabilmesidir; ancak bütün uygulamalar kavramı takip eder. Böylece özgürlük daima gelecektedir (48). Fichte açısından bir birey olmak bir özgürlük alanına sahip olmakla mümkündür; ancak tanım gereği özgür olmak eylemimiz sonucu edindiğimiz kavramları uygulamamız olduğundan bu alan şimdi için değil, gelecek için garanti altına alınmış olmalıdır. Karşımdaki kişiyi gelecekteki kavramlarımı gerçekleştirmek üzere sahip olacağım özgürlük alanından hariç tutamadığım sürece bir birey olmam mümkün değildir. Bu yüzden karşılıklı tanıma ilişkisi anlık bir ilişki değil **geleceğe yönelik** bir ilişkidir ve belirli bir andaki karşılıklı tanımanın tutarlı bir şekilde devam etmesi beklenir. Bu

[57] Spinoza Ethica'nın birinci bölümünün ikinci tanımında, sonlu şeylerin aynı doğadan başka bir şeyle sınırlandırılabilen şeyler olduğunu söyler (2011: 33). Fichte'nin buradaki akıl yürütmesi de aynı tanımdan faydalanarak, sonlu rasyonel bir bireyin ancak başka bir rasyonel bireyle mümkün olabileceğini gösterir.

tutarlılık daha önceden de söylendiği gibi eylemde bir tutarlılıktır.

Fichte bu çözümlemeler ile hak kavramını ve hukuki ilişkiyi çıkarsamış olur. Hukuki ilişki, her bir kişinin, diğer kişilerin özgürlük olanağının kavramı ile kendi özgürlüğünü sınırlandırdığı ilişki biçimidir (49).

Fichte'nin hak kavramına ilişkin yaptığı çözümlemenin sonuçları şunlardır: i) Hak kavramı olmadan rasyonel bir varlık olunamaz. ii) Ödev ve hak kavramları birbirinden farklıdır. Ahlak yasası emreder; hak kavramı izin verir. Ahlak yasası sıklıkla bir kişinin hakkını kullanmasını yasaklar. Ahlak iyi niyet üzerine kurulur; hak alanında iyi niyetin rolü yoktur, önemli olan eylemdeki tutarlılıktır. Hak, hiç kimse iyi niyetli olmasa bile uygulanabilir olmalıdır. Bu nedenle ahlaktan başlanırsa hukuka ulaşılamaz. iii) Doğayla ilişkide hak söz konusu değildir. iv) Hak kavramı duyusal dünyadaki görünüşlerle ilgilenir. v) Hak ilişkisi somut bir karşılıklı etkileşimi temel alır. Örneğin, ölülerin hakları yoktur; onlara karşı en fazla vicdani sorumluluklarımız olabilir. (49-52)

Sonuç olarak, Kant ahlakı, bilgisine asla sahip olamayacağımız kendinde-şey alanı hakkındaki bir refleksiyondan yola çıkarak, somut alandaki davranışların ahlaki niteliği hakkında tespitler yapabiliyordu; bu tespitlerin kesin olarak öne sürülmesi (örneğin, bir hırsızlık eylemi gibi kendi altını oyan eylemlerin ahlaksızca olduğunun iddia edilmesi) bir çelişki gibi görünüyordu.[58] Fichte ahlak alanını hukuk alanından ayırarak bu çelişkiyi gidermek ister. Duyusal alandaki tutarsız davranışların, bir arada özgürce yaşamanın olanağını ortadan kaldırdığını görünüşler üzerinden temellendirir. Burada akıl yürütme şu şekildedir: Özgür bir özbilinç olabilmek için özgür bir etkide bulunmak gerekir; özgür bir etkide bulunmak için doğayı varsaymak gerekir; özgürlük kavramını edinmemiz için özgürlük ilişkisini tecrübe etmemiz, özgürlüğe çağrılmamız ve böylece diğer özgür bireyleri kabul etmemiz, tanımamız gerekir; birey olabilmek için gelecekte özgür

[58] Bu konu hakkındaki tartışma için Tezin 1.1.2 numaralığı başlığına bakınız.

eylemlerimizi gerçekleştirebileceğimiz bir özgürlük alanı gerekir, ve aslında karşılıklı tanıma bu özgürlük alanlarının karşılıklı olarak tanınmasıdır; bireyler arasındaki bu ilişkiye hukuki ilişki denir ve en başa dönersek bu ilişki özgür bir özbilinç olabilmenin koşuludur. Bu çıkarımla 'Bireysel Ben'lerin özgürlüğünü nasıl bir ilişki mümkün kılabilir?' sorusu da cevabını bulmuş olur.

3.1.2. Hak Kavramının Uygulanabilirliği

Hukuki ilişki özgür bir özbilincin koşulu olduğundan bu ilişkinin uygulanabilirliğinin koşulları da özgür bir özbilincin koşuludur. Fichte dördüncü teoreminde (§5) bu koşullardan birinin maddi bir bedene sahip olmak olduğunu savlar (53).

Fichte'ye göre bir insanı diğerlerinden ayırt etmenin tek yolu onun özgürce eylediği alanda diğerlerinin eyleyememesidir. Kişi kendisini bu alan aracılığıyla belirler. Böylece bu alanı kendine karşıt olarak koyar. Kendisini bir nesneyi düşünerek ya da bir amacı isteyerek belirleyen kişi, bu alanı kendine atfederek kendini sınırlandırır ve kendini mutlaktan ayırır.[59] Böylelikle biçimsel Ben'den belirli bir Ben'e geçiş yaparak, maddi bir Ben veya kişi olur (53-54). *Wissenschaftslehre*'de Mutlak Ben'e ilişkin yapılan çözümlemede onun bir şey olmadığı ve özbilincin ancak Ben'in belirlenmesiyle mümkün olduğu söylenmişti.[60] Burada da benzer şekilde bir özgürlük alanına, yani özgürlüğünü somutlaştırabileceği bir alana sahip olmayan Ben'in ayırt edilemeyeceği ve dolayısıyla bir birey olamayacağı öne sürülmektedir. Fichte açısından böyle bir alanın sınırları belirli kalabilirse kişi bir kişi olarak kalabilir ve bu alanda ürünlerini sabitleyerek kendini kalıcı olarak koyabilir. Bu alan sınırlı bir bedendir (55-56).

İnsanın özgür olması, bir amaç kavramı oluşturarak bu kavrama karşılık gelen bir nesnenin nedeni olması demektir. İsteme bir amaç kavramı inşa etme anlamına

[59] Tezin 2.3.1 numaralı başlığında, (C1t, C2t ve C3t'de) tözselliğin nasıl bir ilişki biçimini ifade ettiği gösterilmiştir. Bu ilişki biçimine göre Ben'in kendisini sınırlı olarak koyabilmesi ve böylece kendisinin bilincine varabilmesi, kendisine belirli bir ilinek atfederek, kendisini bu ilinekten yabancılaştırabilmesine bağlıydı.
[60] Bu tartışma için tezin 2.2.4 numaralı başlığına bakınız.

geldiğinden, kişi sadece istenci ile neden olabilir. Beden, kişinin istenci aracılığıyla dolaysız olarak belirlediği özgürlük alanıdır. İstemenin belirli bir edimi bu alanda tikel bir değişikliğe karşılık gelir. Sonuç olarak kişi böyle bir beden içinde bulunmadan özgür neden olamaz (56). Kişi, kişiliğinin kalıcılığını ve özdeşliğini ona bağladığı bu maddi beden aracılığıyla öne sürebilir ve ancak onun içinde kendini dolaysız bir şekilde eyleyen olarak belirler. Bu beden insan bedenidir (58).

Fichte, bedeni, özgür etkide bulunan bir birey olmanın koşulu olarak öne sürmüş ve böylece özgürlük, bireysellik ve bedensellik arasında ayrılmaz bir bağ kurmuştur. İnsanın belirlenmesi beden üzerinden sağlanıyorsa; bir Ben olması için çağrılması gerekiyorsa ve bu çağrı aynı zamanda bir etkileme ise; o halde onun özgürlüğünü etkin hale getirecek etkileme yine beden üzerinden yapılır. Öyleyse bir kişi için diğer insanlar belirli türden bedensel görünüşlerdir. Fichte insanları diğer şeylerden ayırmak için başvurabileceğimiz kriterlerin tamamının görünüşler ile ilgili olduğunu öne sürerek bu savı destekler.

İnsan doğanın örgütlenmiş bir ürünüdür ve böyle ürünlerin her parçası bir diğeri ve bütün içindir. İçsel biçimlendirici bir güdüye bağlıdır ve bir yaratıcıya işaret etmez. Diğer yandan, insanı doğanın diğer örgütlenmiş ürünlerinden ayıran şey bu içsel güdü tarafından yönlendirilmeyi reddedebilmesi ve başka bir amacı yüklenebilmesidir. Böylece o belirli bir kavramla tamamen kavranamaz. O tamamlanmamıştır; kendi kavramını kendi üretebilmektedir. **Bu onun kökensel olarak hiçbir şey olmadığını gösterir. İnsan sadece biçimlendirilebilir olma özelliği ile tanımlanabilir** (72-74). Bir şeyin biçimlendirilebilir olduğu yargısına görünüşler arasında yapacağımız karşılaştırmalarla varabiliriz. Bunu yapamazsak hak kavramı uygulanabilir olmaz. Fichte'nin bunun için öne sürmüş olduğu kriterler şunlardır: i) Doğduktan sonra çok uzun süre yardıma muhtaç olması, tamamlanmamış olması, ii) çıplak doğması ve vücudunun konuşma ve yazma gibi özelliklere uygun olması, iii) hayvani yeteneklere sahip

olmaması, iv) dik bir duruşu olması ve göz, ağız ve yüz ifadelerinin anlamlı görünmesi (76-78). Bu kriterler gelişigüzel olarak belirlenmiş olsa da bunların asıl önemi, bir kişinin rasyonel olma potansiyeline sahip olduğunu öne sürebilmek için başvurulabilecek tek şeyin görünüşler olduğu gerçeğini işaret ediyor olmalarıdır. Fichte'ye göre bir varlığın rasyonel olup olmadığını anlamak için öne sürdüğümüz kriterlerin tamamı bedensel olacağından, örneğin, aynı bedensel görünüşleri sunan bir robotun rasyonel bir varlık olarak yargılanması gerekir. Fichte felsefesinde başkasının kendisi ile olan ilişkisine, yani başkasının özbilincine ulaşmamız imkansızdır. Daha sonra ele alınacağı üzere, bu hukuk ve ahlak ayrımının neden zorunlu olduğunu da temellendirecektir. Biz bir kişinin niyetine, kendi ile olan ilişkisine ulaşamayız; onu sadece eylemleri ile değerlendirebiliriz.

Fichte hak kavramının uygulanabilirliğini çıkarsadığı bu bölümün sonuna doğru şu soruyu sorar: 'Özgür varlıkların toplumu nasıl olanaklıdır?' (79). Her bir kişi kendine maddi olanı dönüştürme kapasitesi atfettiğinden başka bir insanın bedenini dönüştürme isteği sadece düşünme kapasitesi tarafından sınırlandırılabilir (80). 'Diğerleri arasında özgür olarak var olabilmek istiyorsan kendi özgürlüğünü sınırlandırman gerekir' düşüncesine bazıları katılmayabilir ve böyle bir toplum istemeyebilirler. Diğer yandan, böyle bir toplum var olacaksa ortak bir istenç ile koşullanmıştır. Hiç kimse tek başına böyle bir toplumu kuramaz (82-83).

Sonuç olarak, hukuki ilişki, insanlar arası ilişkinin belirli bir şekilde düzenlenmesi olduğundan, Kantçı anlamıyla teorik alanda, görünüşler alanında kurulur. Dolayısıyla hak kavramının uygulanabilir olması için, hukuki ilişkinin, bedenler arası bir ilişki olması gerekir. Bu nedenle bir varlığın rasyonel bir varlık olup olmadığını ancak bedensel görünüşler üzerinden test edebiliriz. Tüm bu nedenlerden dolayı hukuk alanı kişinin niyetini de hesaba katmayı gerektiren ahlak alanı gibi kurulamaz. Hukuki ilişki nesnel bir biçimde herkesin gözü önünde kurulabilirse mümkündür. Diğer yandan, bu ilişki bir

özgürlük ilişkisi olduğundan ancak ortak bir istençle kurulabilir.

3.1.3. Hak Kavramının Sistematik Uygulaması veya Hak Doktrini

GNR'nin üçüncü bölümü, kökensel hakkı, kökensel hakkın doğal sonucu olan zorlama hakkını, zorlama hakkını mümkün kılan ideal devleti, bu devletin temelinde yatan toplum sözleşmesini ve bu sözleşmeyi oluşturan mülkiyet, koruma ve birleşme sözleşmelerini analiz etmektedir. Bu başlıkta bu meseleler ele alınacaktır.

Fichte felsefesinde bir birey diğerinden bağımsız olarak düşünülemez ve dolayısıyla tek başına kendinde bir hakka sahip olamaz. Yine de bir bireyin diğerinden bağımsız olarak sahip olduğu kökensel hak kurgusu hukuk bilimi için zorunludur (101-102). Bir kişinin özgürlüğünü başkasının özgürlüğünün kavramı ile sınırlandırması özgürlüğün niceliksel bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkünken, kişi bu ilişkiden soyutlanmış olarak ele alınırsa ona mutlak ilk neden olma gibi biçimsel ve niteliksel bir özgürlük kapasitesi yüklenebilir. Kökensel hak kişinin duyusal dünyada mutlak bir neden olma hakkını ifade eden mutlak hakkıdır (103).

Fichte kökensel hak kavramının analizine (§11), etki kavramını analiz ederek başlar. Ona göre mutlak bir etkide bulunmak demek, yapılan bir eylemin niteliği ve niceliğinin, nedenin kendisi tarafından belirlenmesi ve eylemin nesnesinin etkilenme tarzının niteliksel ve niceliksel olarak bu eylemi takip etmesi demektir (103). Kişinin duyusal dünyada mutlak bir etkide bulunması için bedenini amaçlarına ve isteklerine uygun bir şekilde belirlemesi gerekir. Bir amacın bedenin belirlenimi ile gerçekleşebilmesi için kişi, bedenini duyusal dünyanın mekanik yasalarını bilerek belirlemesi gerekir. Bu nedenle **nesnenin bilgisi duyusal dünyayı etkilemenin önkoşuludur.** Nesnenin bilgisine sahip olan kişi dünyayı olduğu gibi bırakma ya da dönüştürme konusunda özgürdür (104-105). Bir kişi nesnenin bilgisini doğanın mekanik yasalarınca elde edemiyorsa Fichte'ye göre iki olasılık söz konusudur: Ya bu kişi doğa yasalarını yeterince bilmiyordur ya da başka bir özgür varlık bu kişi ile doğa arasına

girmiştir. Kişi doğanın bilgisine sahipse, doğayı bu bilgiye göre etkileyeceğinden, onun diğer özgür varlıklar tarafından değiştirilmemesini talep edebilir. Fichte açısından mülkiyet hakkının kökeni budur. Bir kişinin bildiği duyusal dünya kökensel olarak onun mülkiyetidir. Bu dünyayı değiştirecek bir diğer kişi, bu kişinin özgür etkisini kısıtlamadan bunu yapamaz (105-106).

Kişi kendi kavramına göre eylemeye karar verdiğinde bedenini belirlemesi gerektiğini düşünür. Bunun için belirli bir varlık olmaya karar verir ve bir Ben olur. Bu kararı zaman içerisinde gerçekleşecekse, bunun önkoşulu, bu tikel düşünce durumunun taşıyıcısı olan bedeninin sürekliliğinin sağlanmasıdır. Ayrıca bunun için kendi bedeni ve dünya arasındaki ilişkinin de belirlenmiş olması gerekir. Fichte bu nedenle kökensel hakkın iki hakkı içerdiğini düşünür: i) **Mutlak özgürlüğün sürekli varlığı ve bedenin dokunulmazlığı**; ii) **bütün duyusal dünya içerisindeki özgür etkimizin sürekli varlığı** (108). Özgür istencini gerçekleştirmek isteyenlerin bu hakları kabul etmesi gerekir. Bu biçimsel ve kökensel haklar diğer tüm hakların temelindeki haklardır.[61]

Biçimsel olarak her birey duyusal dünyayı kendi amaçlarına tabi kılma hakkına sahipse, birden fazla birey aynı nesne üzerinde hak sahibi olduğunu iddia edebilir. Diğerinin özgürlüğü kavramı ile kendi özgürlüğümüzü sınırlandırma düşüncesi hukuki yasanın gerçekleşmesi için yeterli olmayabilir. Özgürlüğün karşılıklı sınırlandırılması olmadan bir özgürlük ilişkisi mümkün değildir. Bu sınırlandırma için diğerinin özgürlüğü kavramının neyi kapsadığı ve neyi kapsamadığı bilinmelidir. Bu ancak diğer kişinin amaçlarını ve bu amaçları gerçekleştirmek için hangi nesneleri kullanacağını bilmekle mümkündür. Bu bilgiyi verecek kişi de yalnızca özgürlük kavramına sahip olmak istediğimiz kişi olabilir. Sadece bu şekilde diğer bir kişinin istekleri ile kendi isteklerimizin uyum içerisinde olup olmadığını anlayabiliriz. Fichte'ye göre iki kişi bir nesnenin sahipliği üzerinde uzlaşamıyorsa ve bu kişiler arasında hukuki bir ilişki

[61] Kosch (2017)'a göre kökensel haklar, rasyonel varlıkların en temel çıkarlarını ifade etmek için öne sürülmüştür (10).

kurulacaksa, bu nesnenin kime ait olduğunu yargılama hakkını üçüncü bir tarafa bırakmalı ve bu üçüncü tarafın karar verme gücünü garanti altına almalıdırlar (116). Fichte'de devletin kökeni buraya dayanır. Kısacası devlet, özgürlüklerin çatıştığı bir noktada, tarafsız bir yargılama gücüne olan ihtiyacın bir sonucudur.[62] Kişilerin ortak bir istençle yargılama haklarını egemen bir güce teslim etmeleri, karşılıklı tanımanın dolaylı zeminini kurar.

Hukuki bir ilişkiye taraf olan kişiler bu ilişkinin güvenliğini rastlantıya bırakamazlar. Bu ilişkiye giren kişiler özgür kişiler olduklarından niyetleri sabitlenmiş değildir. Fichte'ye göre hukuki bir ilişkinin kurulabilmesi için iyi niyetin sonuçlarını kötü niyetin sonuçları ile eşitleyebilecek bir düzenleme gerekir. Bu zorlama hakkıdır (127). Zorlama hakkı bir kişinin kendi isteğini gerçekleştirmesini olanaklı kılar; çünkü, hukuki ilişki kurulmuş olsa bile mülkiyet alanları ihlal edilebilir olduğunda her iki taraf karşılıklı güvensizlik içerisindedir ve bu da onları silahlanmaya ve bu ilişkiyi bozmaya doğru götürebilir.

Zorlama hakkı üzerine yapılacak bir uzlaşı, bir hak ihlali olduğu zaman bu ihlalden doğacak kaybı, ihlali yapana yüklemeyi hedefler. Bunun zorunlu bir şekilde gerçekleşmesi için zorlayıcı bir kuvvete ihtiyaç duyulur (130). Bu kuvveti tesis etmek için bir sözleşme yapılır. Bu sözleşmenin temelinde tarafların ortak istenci olan **karşılıklı güvenlik** vardır. Bu noktada herkes diğerinin güvenliğini kendisininkini istediği için ister (133). Dolayısıyla, Fichte toplum sözleşmesinin temeline kendini koruma isteklerinin birleştiği bir ortak istenci koyar. Ortak istenç yasal olanın sınırlarını belirler ve sınırları aşanı cezalandırır; ilki için medeni kanuna ikincisi için ceza kanununa ihtiyaç duyar (135). Tüm bunların gerçekleştirilebilmesi için ortak istenç üstün bir güçle donatılır (135). Öyleyse Fichte'de devlet denilen şey '**ortak istenç + üstün güç**'tür. Bu unsurların

[62] Locke da yargılama hakkının başka bir güce devredilmesine duyulan ihtiyacın, devletin kökeni olduğunu savunur (Krş. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme,* 2012: par. 13, 19-21, 87-90).

ikisine birden sahip olmayan bir yapılanma devlet değildir.

Devlet en üstün güç olduğuna göre onun zaman içerisinde yozlaşarak ortak istenci geçersiz kılması mümkündür. Bu nedenle hukuku temel alan bir anayasa, yozlaşma olasılığını minimuma indirecek şekilde belirlenmelidir. Fichte'nin bunun için önerisi yürütmeyi (yargı+yürütme), yürütmeyi denetleme hakkından ayırmaktır. Böyle bir anayasada halkın yürütme gücüne sahip olması sıkıntılıdır. Kamu gücünü halk yönetirse verilen kararlar politik olacak; toplumun ortak istenci çoğunluğun yararına askıya alınacak ve en önemlisi halkın bunun için hesap verebileceği bir aygıt bulunamayacaktır. Buna karşın, kamu gücünü bir grup yönetirse bu grup halka hesap vermeye zorlanabilir. Bu nedenle yönetim biçimi demokrasi olacaksa, temsili demokrasi biçiminde olmalıdır (140-141). Fichte, buna ek olarak, yürütmenin halka hesap vermesinin her zaman mümkün olamayacağını; bu yüzden, halkı temsil eden, sadece halka hesap veren ve tek işi yürütmeyi denetlemek olan bağımsız bir kurulun var olması gerektiğini söyler. Bu kurula Eforlar[63] ismini verir (142). Fichte açısından iyi bir yönetim biçimini kötü olandan ayıran ölçüt Eforların ne kadar etkin olduğudur (144). Fichte'nin Eforlarındaki vurgunun yürütme gücünün hesap verebilirliği üzerine olduğundan, bu kurul işlev bakımından günümüz yönetim sistemindeki bağımsız bir anayasa mahkemesine benzetilebilir. Eforlar işlediği sürece yürütme gücünü kimlerin oluşturduğu ve nasıl seçildiğinin Fichte açısından çok bir önemi yoktur.

Yürütme gücünü elinde bulunduranların pozitif gücüne karşı Eforların negatif bir gücü vardır. Eforlar, yürütme gücünün, ortak istence aykırı hareket ettiğine inandığında halkı bunun için bir karar vermeye çağırır. Ortak istence aykırı hareket etme iki şekilde olur: Ya kanun belirli bir zamanda belirli bir olay için devre dışı bırakılmıştır ya da yöneticiler çelişkili kararlar almış veya kararların çelişkili olmaması için açık bir adaletsizlik yapmıştır. Bu durumlarda Eforlar halka açık bir çağrı yapar (148-149). Bu bir

[63] Efor, Sparta'da üst düzey sulh yargıçlarına verilen addır. Sayısı beş olan bu yargıçlar kralla beraber devletin temel yürütme organını oluşturur (<https://www.britannica.com/topic/ephor> e.t.=15.03.2020).

tür isyan çağrısı olduğu için Fichte'de isyan hakkının olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu Fichte'de isyan hakkı olarak geçmez. Bunun nedeni isyan kavramının meşru bir güce karşı yapılan eylemi içermesidir (160). Ortak istence aykırı hareket eden bir yapılanma artık meşru bir devlet değildir ve ona karşı yapılacak ayaklanma da bir isyan sayılmaz.

Fichte'ye göre bu sistemde ortaya çıkabilecek bazı problemler ve bunlara çözüm önerileri şu şekildedir: i) Halk yöneticilerin azledilmesine karar verecekse burada çoğunluğun kararı söz konusu olmayacak mı? Yöneticiler oy çokluğu ile azledildiğinde azınlık orada yaşamak istiyorsa çoğunluğa tabi olmalıdır. ii) Eforların yozlaşması nasıl engellenecek? Eforlar toplumdan soyutlanmalı; siyasi ve sosyal ilişkileri olmamalı ve belirli periyodlarla değiştirilmelidir. iii) Adaletsizlik insanların toplanmasına yetecek kadar olmadığında ne olacak? Bu durumda yöneticileri azletmenin bir anlamı yoktur. iv) İnsanlar haklarını bilmiyorlarsa veya yapılan adaletsizliklerin farkında değillerse ne olacak? Hak sadece görünüşlerle ilgilidir. Dışsal koşullara bakıp bir karar vermeliyiz. v) Devletin adaletsizliklerini ortaya çıkarmak için onun aleyhinde delil toplamak meşru mudur? Meşrudur. Devletin adaletsizliklerine karşı delil toplayan kişiler doğal Eforlar olarak değerlendirilebilir (157-161).

Fichte anayasa ve sivil mevzuat arasına bir sınır çizilmesi gerektiğini düşünür. Anayasa biçimseldir; sivil mevzuat içeriğe ilişkindir. Ortak istenci temel alan anayasadaki herhangi bir değişiklik için oybirliği gerekirken, anayasanın koşullara göre tikel görünüşlerini ifade eden sivil mevzuatta yapılacak değişiklikler için oybirliği şart değildir (162). Sivil mevzuata ilişkin olarak devletin en acil görevi mülkiyetle ilgili tartışmaları düzenlemektir. Kanun herkesin mülkiyetini (eylem alanını) gözetirse suçların kökeninde yatan sorunlar (fakirlik gibi) en aza iner. Fichte'ye göre iyi bir medeni kanunun[64] hedefi ceza kanununun uygulanmasını gereksiz kılmaktır (163).

Fichte hak doktrinini ele aldığı bu ana bölüme, toplum sözleşmesini ve bunun

[64] Fichte'de medeni kanunla kastedilen şey soyut hakların bir ifadesi değildir, mülkiyet alanlarını eşitlik ilkesine göre düzenler ve ekonomiyi temel alır.

temelinde yatan mülkiyet, koruma ve birleşme sözleşmelerini tartıştığı "Siyasal Hak Doktrini" kısmını ekler. Buradan sonra bu bölüm tartışılacaktır.

Herhangi bir sözleşme kavramı, birden fazla özel istek arasında çıkan veya çıkabilecek bir tartışmayı barışçıl yolla giderme konusundaki ortak bir istenci temel alır. **Toplum sözleşmesi ise her bir bireyin diğerleri ile hak ve özgürlükler konusunda antlaşmasıdır.** Fichte felsefesinde hak ve özgürlükler, mülkiyet kavramı ile karşılanır (169). **Mülkiyet ile kastedilen şey bireylerin sahip olduğu özgür eylem alanlarıdır**. Toplum sözleşmesi en temelde mülkiyet sözleşmesi üzerine kuruludur. Bu antlaşmaya göre her bir birey başkasının mülkiyetini ihlal etmeyeceğinin güvencesi olarak bütün mülkiyetinden vazgeçme sözü verir (170). Ardından toplum sözleşmesi aracılığıyla sınırları zorlama hakkı tarafından korunacak olan özgürlük alanları belirlenir. Bu sınırların herhangi bir ihlaline karşı her bireyin diğerinin mülkiyetini koruduğu bir koruma sözleşmesi yapılır. Böylece koruma sözleşmesi, mülkiyet sözleşmesinin içeriği ile koşullanmış olur (171). Mülkiyet sözleşmesi, koruma sözleşmesi ile garanti altına alınmış olsa bile, herhangi bir ihlalde, diğer kişilerin benim mülkiyetimi koruyacağını garanti altına alamam. Bu nedenle koruma sözleşmesinin zorunlu sonucu olarak koruyucu bir güç tesis edilmelidir. Her birey bu koruyucu gücün nesnesi olabileceğinden, bireyler kendi özel katkısını yaparak bu gücün bir parçası olurlar. Onlar 'korunacak kişi' kavramı altında bir araya gelirler (180). Bu birleşme sözleşmesidir. Bu sözleşme ile her bir bireyin mülkiyet alanı, kurulan bütünün bir parçası olması aracılığıyla tanımlanır. Bu bütün, her şeyin sahibi konumundadır. Bu nedenle herhangi bir ihlalde o kendini korumak için bu ihlali ortadan kaldırır (178).

Mülkiyet sözleşmesi bir kişinin özgürlük alanını garanti altına aldığında, o kişinin özgür etkinliğinin devamlılığını da garanti altına almış olmalıdır. Bu devamlılığın ön koşulu hayatta kalabilmektir. Bu nedenle hayatta kalabilmek mutlak ve devredilemez bir mülkiyettir (185). Fichte'ye göre bu, mülkiyet sözleşmesinin tinidir. **'Herkes emeğiyle**

yaşayabilmelidir' bütün devlet kurumlarının ilk ilkesi olmalıdır. Bu hak, sözleşme ile garanti altına alınmalıdır. **Bir kişi emeğiyle doğru düzgün geçinemiyorsa onun sahip olduğu özgürlük alanı ona tahsis edilmemiştir;** bu kişi başkasının mülkiyetini tanımak zorunda değildir; sözleşme o kişi için hükmünü yitirir. Her bir insan, bütün insanlar sahip olduklarıyla geçinebildiği sürece mülkiyet hakkına sahiptir. Yürütme gücü bu dağıtımdan sorumludur. Yoksullar böyle bir yardımı zorlama hakkını elinde bulundurur (185-186). Fichteci mülkiyet sözleşmesi kişilerin emeğiyle geçinmesini garanti altına alırken onlara bazı sorumluluklar da yükler: Her bir birey, geçimini nasıl sağladığını beyan etmelidir; devletin izin vermediği meslekleri icra etmemelidir ve kendi mülkiyet alanında emeğiyle geçinemediğini ispatlamalıdır (187).[65]

Koruma sözleşmesi, mülkiyet sözleşmesini tamamlayıcı niteliktedir ve bu sözleşmeyi temel alan ceza hukuku toplum sözleşmesi ile kurulan devletin olmazsa olmazıdır. Amacı mülkiyet sözleşmesi ile belirlenen sınırları korumak olan ceza hukuku bunu iki şekilde yapabilir: Suç işlemeye niyetlenmiş bir kişiyi caydırma suretiyle veya suç işleyen kişinin yeniden suç işlemesini önlemek suretiyle (228). Caydırmanın etkin olabilmesi için suçu işleyecek kişinin zarar verme uğruna zarar vermemesi, kanunu bilmesi ve kaybedecek bir şeyinin olması gerekir. Fichte'ye göre biçimsel bir kötülük yapan—yani, sonunda herhangi bir kazanç olmadan kötülük yapan—birini caydırma ihtimali zayıftır. Suç işleyen birinin biçimsel bir kötülük yaptığı izlenimine sahip olunursa toplumdan sürgün edilmesi gerekir (230). İkinci olarak, kaybedecek hiçbir şeyi olmayan kişileri caydırmak mümkün olmayabilir. Bu kişiler çalıştırılmak suretiyle ıslah edilebileceğinden sürgün edilmelerine gerek yoktur (236).

Fichte'nin ceza anlayışında gerek ıslah edilemeyecek kişileri sürgün etme

[65] Fichte, mülkiyet hakkının içeriğini 18. yüzyılın toplumsal, ekonomik ve teknolojik koşullarına göre ele aldığından bu içerik ile ilgili bilgi verilmeyecektir. Ancak en temelde Fichteci mülkiyetin negatif bir mülkiyet olduğu söylenebilir. Örneğin, toprağın mülkiyeti, bir kişinin ürün yetiştirdiği toprakta başka birinin ürün yetiştirmesinin önüne geçilmesi anlamına gelir. Diğer taraftan, konut ve parayı pozitif mülkiyet kapsamında değerlendirmiştir. Mülkiyetin içeriğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. *GNR* s. 188-226.

gerekse de ıslah edilebilir kişilere verilen cezalar, suç işleyen kişileri ahlaken yargılamaz. Diğer bir deyişle, bu verilen cezalar suçlu kişilerin yaptıkları kötülüklerin bir bedeli değildir. Fichte felsefesi bize en başından beri bir Ben'in kendisiyle ilişkisi anlamına gelen özbilincine dışarıdan ulaşılamayacağını; onun gerçek niyetinin bilinemeyeceğini ve bu yüzden onun sadece bedensel görünüşleri aracılığıyla değerlendirebileceğini öğretir. Bu nedenle cezanın amacı insanların bir arada yaşamasını engelleyen görünüşleri ortadan kaldırmaktır. Bu kaldırıldığı zaman cezanın herhangi bir amacı olmadığı gibi, yasal bir zemini de bulunmaz. Çünkü yasallık, ahlaklılıktan ayrı olarak teorik alanın konusudur.

Fichte son olarak birleşme sözleşmesini temel alan anayasayı inceler. Buradaki en önemli nokta devletin ve dolayısıyla anayasanın aslında güvensizlik üzerine temellenmesidir. Bütün düzenlemeler bu güvensizlik göz önünde bulundurularak yapılır. Örneğin, daha önceki bir kısımda, yürütme ve yürütmeyi denetleyecek tarafı ayırabilmek için yürütme gücünün halkın elinde bulunmaması gerektiğine kani olunmuştu. Burada ise halkın eğitim seviyesi düşükse temsilcileri seçme hakkına sahip olmadığı üzerinde durulur. Aksi halde çoğunluk azınlığa tahakküm kuracak ve bu da toplum içerisinde hizipleşmeye neden olacaktır (251). İkinci bir örnek, bir kamu meselesinde veya bir yargılama esnasında, yemin etmenin bir araç olarak kullanılamayacağıdır (252-253). Diğer bir örnek ise polisin gizli bir ajan kullanma hakkı olmadığıdır; zira bu gizliliği bir suç için kullanıp kullanmayacağı bilinemez (263). **Fichte'nin hukuk felsefesinde gözden kaçırılmaması ve daima akılda tutulması gereken tek bir nokta vardır, o da hukuki ilişkinin niyetlerden tamamen bağımsız hale getirilmesi gerektiğidir.**

Sonuç olarak, kişi bir başkası ile hukuki bir ilişkiye girmeden önce kişi olamaz. Hukuk biliminin anlaşılır olması için kökensel bir hak kurgusuna başvurulmalıdır. Bu kökensel hak, duyusal dünyada mutlak bir neden olma hakkıdır. Duyusal dünyaya etkide bulunacak

kişinin doğaya dair bilgisinin sabit kalması gerekir. Ancak bir başkası da aynı alanı kullanmak isteyebileceği için, hiç kimse dünyanın tamamı üzerinde söz sahibi olamaz. Duyusal dünya üzerindeki istekler birbiri ile çatıştığı zaman ortak bir istençten yola çıkarak bu çatışma giderilmeye çalışılabilir. Bu ortak istenç karşılıklı güvenliktir. Bu istençle hareket eden kişiler, bu konu hakkında bir karar vermesi için bağımsız bir tarafa başvurur. Ancak verilen kararın uygulanabilir olması için, bu bağımsız tarafın üstün bir güce sahip olması gerekir. Böylece kişiler ortak istenç ve üstün gücün toplamı anlamına gelen devleti kurar. Böyle bir toplum sözleşmesi Hobbesçu ve Rousseaucu toplum sözleşmelerine oldukça benzer. Bir yandan devletin meşruiyeti ortak istenci, yani istençlerde ortak olanı temel almasıyla sağlanır, diğer yandan devleti güvensizlik temeli üzerine inşa eder. Böyle bir sistemde hiçbir kanun rastlantıya ve kişilerin niyetlerine bırakılarak oluşturulamaz. Fichte'nin, Rousseau ve Hobbes'tan temel farkı, insanın özünde iyi veya kötü olmadığını, fakat özgürce karar verdiği eylemleri aracılığıyla iyi veya kötü olabileceğini düşünmesi ve bunun bile mümkün olabilmesi için öncelikle özgürlüğü mümkün kılacak bir insanlar arası ilişki biçiminin tasarlanması gerektiğini koyutlamasıdır. Nitekim, Fichteci sistemde hukuki ilişkiye girmeden özgür bir özbilinç mümkün olamaz.

3.2. *Wissenschaftslehre*'nin Temel İlkelerine Göre Düzenlenmiş Ahlak

Wissenschaftslehre'nin üçüncü ilkesi çıkarsanırken ulaşılan sonuçlardan biri Ben-olmayan ile tanımlanan bireysel Ben'in, Ben'e karşıt olduğudur. Bu karşıtlık empirik özbilinci olanaklı kıldığından onun teorik olarak aşılması mümkün görünmez. Diğer yandan, Ben=Ben bir ideal olarak kabul edilirse, bireysel Ben, Ben-olmayan tarafından belirlenmediği ölçüde bu ideale yaklaşmış olur. Ancak var olduğu sürece ulaşamayacağı bu hedef sonsuz bir çaba olarak öne sürülür. Temel ilkenin ifade ettiği Edim'in anlamı özne ve nesne karşıtlığının ancak sonsuz bir eyleme ile aşılmaya çalışılmasıdır. Bu durum

bireysel Ben'lere yapması ve yapmaması gerektiği eylemler konusunda bir çerçeve oluşturur. Ben-olmayan ile tanımlanmayı aşma çabası ahlakın temeli haline getirilir. Ahlaki bir varlık olabilmek için Ben-olmayan'a ihtiyaç duyulsa da ahlak özünde Ben'in kendisi ile olan ilişkisiyle ilgilidir. Bu ilişki teorik bir temelde gösterilemeyeceğinden, ahlakın pratik felsefe ile ilgili olduğu görülür.

Fichte ahlak anlayışını geliştirdiği temel eseri *SS*'de, sırasıyla, ahlak ilkesini, bu ilkenin uygulanabilirliğini ve gerçekliğini çıkarsamış ve onun sistematik bir uygulamasını ortaya koymuştur.

3.2.1. Ahlak İlkesinin Çıkarımı

Fichte Ben'in kendisini sadece isteme olarak bulabileceğini iddia eder (SS: 24). Ben'in kendi bilincine varabilmesinde iki eylem biçiminin rolü olabileceğini düşünür. Bunlar isteme ve düşünmedir. Düşünme tek başına özbilinç için yetersizdir çünkü düşünülen bir şeye ihtiyaç duyar, yani her seferinde özne ve nesneyi birleşemeyecek biçimde ayırır. *Sadece* düşünce üzerinden özbilince ulaşmaya çalışırsak, bulduğumuz şeyin daima Ben-olmayan tarafından belirlenen bir Ben olacağını kabul etmemiz gerekir. Aksi şu şekilde ifade edilirdi: '*İstersem* Ben-olmayan tarafından belirlenmeyecek şekilde düşünürüm'. Görüldüğü gibi düşünme eyleminin Ben-olmayan tarafından belirlenmediğini iddia edebilmek için istence de ihtiyaç duyarız. Ayrıca daima Ben-olmayan tarafından belirlenmiş bir şeyi Ben olarak kabul etmenin de bir anlamı yoktur. Bu durumda Ben her zaman Ben-olmayan'ın bir değişkesi olmuş olacaktır.

Ben kendini isteme eyleminde bulur derken bu eylem üzerine düşünürüz. Düşünce, özne ve nesneyi ayırdığından, isteme sadece bir nesneye sahipse düşünülebilir (SS: 29). Özbilince sırf düşünme aracılığı ile ulaşılamadığına göre, istemeye sırf düşünme aracılığı ile ulaşılacaksa özbilince varılamayacaktır. *Wissenschaftslehre*'nin birinci ilkesi, özbilincin ancak entelektüel bir görü aracılığı ile mümkün olduğunu göstermişti. Bu, isteme eyleminin ancak dolaysız bir görü olarak yakalanabileceğini işaret eder. Bu

nedenle Fichte istemeyi sadece negatif biçimde açıklayabileceğimizi savunur (30). Fichte'nin tanımı şu şekildedir: "Ben'in özsel karakteri, kendi dışındaki her şeyden kendisini ayırt etmesi yoluyla, öz etkinlik uğruna öz etkinliğe bir eğilimi içerir ve bu eğilim, onun dışında bir şey ile ilişki kurmadan Ben kendinde ve kendisi için olduğu sürece düşünülen şeydir" (34). Bu düşüncenin gerçek bir temelinin olabilmesi için Ben'in kendisini öz etkinliğe eğilim olarak *görmesi* gerekir. Sadece bu şekilde kendisini özgür olarak koyar, yani yalın kavramlar aracılığıyla nedensellik gücüne sahip olarak görür (41). Diğer yandan kendini bu şekilde gören Ben'in nasıl düşünülebileceği veya gözlemlenebileceği sorunludur.

Koyulan eğilim kendisini bir güdü (*Trieb / drive*) olarak göstermektedir. Eğilim düşüncesine bir zihin düşüncesi eklenirse, güdüye bir özlem (*Sehnen / longing*), eyleme bir karar eşlik eder (44).[66] Ancak saf öz etkinliğin sadece negatif bir tanımı mümkün olduğundan, onun mekanik zorunluluğu temel alan bir güdüye benzemediğini söylemekle yetiniriz (46). Kendisini gösteren güdünün görünüşünden zorunlu olarak bir düşünce ortaya çıkar. Ben'in bu düşüncesi bir nesne tarafından belirlenmemesi gerektiği için biçimi açısından koşulsuzdur (48). İçeriği açısından ise mutlak öz etkinlik kavramı aracılığıyla kendimizi belirlediğimiz varsayımını içerir (52). Bu şekilde düşünülen rasyonel bir varlık, mutlaktır ve kendi kendisine yeter. Etkinliğinden önce hiçbir şeydir, kendisini sadece etkinliği aracılığıyla var eder (52-53).

Ben'in özgür bir zihin olarak belirlenimi, kendi kendine yeterlilik düşüncesidir. Kendi kendine yeterlilik kavramı, kendi kendine yetme gücünün bir yasa ile devamlı bir şekilde uygulanmasını içerir. Rasyonel bir varlık kendisini kendi kendine yeten bir şey olarak düşünmek istiyorsa özgürlüğünü kendi kendine yeterlilik yasası altına almalıdır (54). **Kendi kendine yeterliliği temel alan düşünceye koşulsuz buyruk denir** ve bu buyrukta "gerek" ve "varlık" birbirinin karşıtı olarak koyulur (56). Buna 'Özgürlüğümüz

[66] Burası ve devamı için tezin 2.4 numaralı başlığına bakınız.

neden bir yasa altında olsun ki?' veya 'İnsan, maksimini kendi özgürlüğü ile dilediğince belirleyebilir ve özgürlük dediğimiz şey zaten bu belirme gücüdür' şeklinde karşı çıkılabilir. Fichte açısından Ben-olmayan tarafından özgürce belirlenmeyi seçmek, özgürlüğü sakatlar. Bu durumda maksimini Ben-olmayan'a göre belirlemiş olan kişi özerkliğini kaybeder. Çünkü bu maksimlerin gerçekleşebilmesi artık Ben'e bağlı değildir. Diğer yandan, koşulsuz buyruk bütün eğilimlerin (*Neigung / inclination*) ötesine geçmeyi emreder (58). Bu sayede özgürlük bilincinin eşlik ettiği eylem türünü, istemeyi sürekli kılar.

Fichte bu çıkarıma göre ahlak ilkesinin tanımını şu şekilde vermiştir: "Ahlak ilkesi, özgürlüğünü, mutlak ve istisna olmayacak şekilde kendi kendine yeterlilik kavramına göre belirlemesi gereken zihnin zorunlu düşüncesidir" (60).

Sonuç olarak, Fichte'nin istemeyi temel alan ahlak ilkesi, Kant'ın iyi istenci temel alan ahlak yasası ile uyum içerisindedir. Kant istenci, özerk olmayı isteme duygusu anlamına gelen saygı duygusu ile pratik hale getirmek istemişti.[67] Fichte ise saygı duygusunu, istemeyi aktüel kılma adına yeterli bulmayarak, özgürlük eğilimimizi entelektüel görü aracılığıyla dolaysız olarak fark etmemiz gerektiğini savunur. Kant'ta ahlak yasasının bilinci sayesinde fark edilen özgürlük, Fichte'de bu bilince varmak için kullanılır. Fichte bu sayede ahlak yasasını aşan bir özgürlük kavramı öne sürer ve onu düşüncenin de temeli yapmayı amaçlar. Böylece Fichte Kant'tan farklı olarak teorik alanda da özgürce kararlar alan rasyonel bir birey inşa etmeye çalışır.

3.2.2. Ahlak İlkesinin Uygulanabilirliği ve Gerçekliği

Fichte'ye göre bir kavramın gerçek olduğunu söylemek, dünyanın belirli bir yönden bu kavram tarafından belirlendiğini söylemektir. Kavramın gerçekliğini aramak, bu kavramın nesneyi hangi yolla belirlediğini araştırmaktır. Ahlak kavramı yapılması

[67] Tezin 1.1.2 numaralı başlığına bkz.

gereken bir şeye işaret etmektedir. Bu kavramın nesnesi İde(Idee)'dir. İdeler düşünce için problemler ve görevlerdir (65, 67).

Yapılması beklenen şey yapılabilir olmalıdır. Eylemimizin nesnesi olmadan duyusal dünyada bir şey yapamayız. Bir şey yapmalıyım, dışımda bir şey üretmeliyim demektir. Bunun için fiziksel bir gücüm olmalıdır. Ahlak yasası tarafından emredilen şey, fiziksel gücümün sınırları içine düşmelidir (67-68, 71, 76).

İstediğim şey gerçekleştiği zaman o bir duyumun nesnesi olur. Bu nesne, ona uygun belirli bir duygu gerçekleşirse, benim için var olur. Ancak, duygu sınırlılığımızın bir ifadesidir. Yine de ortaya çıkan yeni duygu özgürlüğümüzün bir ürünü olduğundan sınırımız genişler.[68] Burada özgürlük ve sınırlılık arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bir şeyi belirleyen şeyin kendisi de belirlidir. Bu bağlamda özgürlük nesnel bir şey olarak görülür (73-74).

Buraya kadar yapılan çıkarımın iki sonucu şu şekildedir:

(1) Özgürlük teorik bir ilkedir. Dünyanın teorik yönden belirlenmesini gerektirir.

(2) Pratik bir yasa olarak özgürlük, dünyanın bu belirlenimlerini işaret eder ve onları korumayı ve mükemmel hale getirmeyi talep eder (76).

Fichte özgürlüğü teorik bir ilke olarak belirleyip gerçekliği olan bir etik sistemi kurmaya çalışır. Böylece Kantçı iki dünya düalizminin yarattığı sorunlardan kaçmayı dener. Fichte özgürlüğün koşullarını beş teoremle ortaya koyar.

Birinci teorem: Rasyonel bir varlık kendi dışında gücünü yönelteceği bir şey düşünmeden kendisine bir güç atfedemez (76).

Ben kendi eylemini, bu eylemin yöneldiği bir şeyi varsaymadan gerçek olarak düşünemez. Dahası özgürlük gücüne sahip olduğunu düşünebilmesi için gerçekliğin karşıt belirlenimleri arasından birini seçebilmelidir. Ben'in eyleminin yöneldiğini varsaydığı gerçekliğin karşıt belirlenimleri, Ben'e atfedilemez; zira Ben bu dışsal

[68] Bu konu Tezin 2.4.5 numaralı başlığı altında incelenmiştir.

nesneleri yaratamaz veya yok edemez, sadece biçimlendirebilir (79-82).[69]

İkinci teorem: Rasyonel bir varlık kendisinde özgür istemenin gerçek bir edimini bulmadan, kendisine özgürlük gücü atfedemez (82).

Özgürlük gücü bir isteme ediminin algısı ve gerçekliği olmadan mümkün değildir. Çünkü tasarımlama edimi ve isteme edimi, özne-nesne ilişkisine benzer şekilde birbirini koşullar.[70] Özgür eylemin belirlenebilirliği kavrama bağlı olsa da özgür isteme ediminin algısı olmadan Ben var değildir ve bir şeyi kavramak olanaksızdır (83-87).

Üçüncü teorem: "Rasyonel bir varlık kendisine, kendi dışında gerçek bir nedensellik atfetmeden, kendisinde özgürlüğünün veya istemesinin herhangi bir uygulamasını bulamaz" (87).

Fichte'nin bu savı desteklemek için ileri sürdüğü argüman şudur: Özgürlük kavramı, gerçek bir nedenselliğin algısı ile koşullanır. Özbilinç, özgürlük kavramı ile koşullanır. Öyleyse özbilinç, gerçek bir nedenselliğin algısı ile koşullanır (88). Kısacası özbilinç olmak için sınırlanmak gerekir. Bir kişi sınırlanmadığı takdirde kendisini isteme olarak da bulamaz. Öyleyse Fichte'de saf özbilinç olmadan empirik özbilinç olmadığı gibi, empirik bir deneyim olmadan da saf özbilince ulaşılamaz. Fichte bunu şu şekilde dile getirir: "Bir şey olmadan kendim için olamam ve sadece duyusal dünyada bir şey olabilirim ... bir Ben olmadan kendim için olamam ve sadece düşünülür bir dünyada bir Ben olabilirim" (89). Fichte'ye göre düşünülür dünyadaki varlığımız ahlak yasasıdır, duyusal dünyadaki varlığımız aktüel edimdir. İkisinin birleştiği nokta duyusal dünyadaki varlığımızı düşünülür dünyadaki varlığımız aracılığıyla belirleyen mutlak güç olarak özgürlüktür (89).

Fichte çıkarmış olduğu şu sonuç aracılığıyla Ben ve Ben-olmayan arasındaki ilişkiyi açımlar: Aktüel Ben, Ben-olmayan'a karşıt olarak koyulur. Bunun için ise Ben'in

[69] Tezin 2.4.4 numaralı başlığında, özlemin amacının maddeyi yok etmek değil sadece değiştirmek olabileceği söylenmişti.
[70] Bu karşılıklı-koşullama ilişkisinin anlaşılabilmesi için tezin 2.4.1 numaralı başlığına bkz.

bir direnç hissetmesi ve o dirence karşı etkili olabilmesi gerekir.[71] Ancak bu sayede Ben duyumsanabilir. Ben-olmayan üzerinde etkide bulunulamazsa gerçekliğimiz ve bilincimiz ortadan kalkar. Ben'in kendini direnci aşan olarak koyması gerekir (90).

Dördüncü teorem: "Rasyonel bir varlık, kendisini kendi kavramına göre belirli bir yolla belirlemeden, kendisine nedensellik atfedemez" (91).

Dışarıdaki değişiklik bir duygu olarak kendini gösterir. Her duygu bir sınırın ifadesidir. Bir amaç kavramına göre eyleyerek bu duygu yerine başka bir duygu konulmaya çalışılır; böylece sınır değiştirilir. Neden olmak, istenen duygunun gerçekleşmiş olmasıdır. Nedenselliğe sahibim demek, duygularımın yerine kavramla belirlediğim duygularımı koyarak sınırımı genişletiyorum demektir (91-93).[72]

Etkide bulunduğumu düşünmem gerekir. Düşünme zamanda gerçekleşir. Zaman ardışık anların belirli bir dizisidir. Bu dizide her bir an bir sonrakini koşullar. Etkide bulunduğumu düşünmem gerçek bir şeyin algısına denk düşer. Sonuçta nedenselliğimiz algılanacaksa devam eden bir dizide bir görü çokluğu olarak algılanır. Bu görü çokluğunun sıralanışı benim yardımım olmadan belirlenir. Öyleyse onun kendisi etkide bulunmamın bir sınırıdır. Ben sadece amaçları isterim; ancak araçları bu amaçlar uğruna, onlara başka türlü ulaşamayacağımdan isterim. Amaç-araç ilişkisi de etkide bulunmamın bir sınırıdır. Neden olacaksam kendi kavramıma göre isteğim aracılığıyla dolaysız neden olduğum başlangıç noktaları olmalıdır (93-95).

Beşinci teorem: Rasyonel bir varlık, nesneler üzerinde belirli bir nedensellik varsaymadan kendisine nedensellik atfedemez (98).

Rasyonel varlık bildiği şeyleri yalnızca kendi etkinliğinin sınırlanması sonucu bilir.[73] Çünkü kendi etkinliği sınırlanmadan bilincin nesnesi ve dolayısıyla bilinç

[71] Bkz. tezin 2.4.2 numaralı başlığı.
[72] Nedenselliğe sahip olunduğunun varsayılması, duyguların karşıt olarak konumlandırılabilmesiyle olanaklıdır. Bu konu tezin 2.4.5 numaralı başlığında ele alınmıştır.
[73] Bilmek yalnızca zorunlu bir tasarımla mümkündür. Bu ise hayal gücünün nesnesinin anlama yetisinde sabitlenmesiyle olanaklıdır. Bu konu tezin 2.3.2.2 numaralı başlığında tartışılmıştır.

mümkün değildir. Öte yandan, rasyonel bir varlığa sadece sahip olduğu bir bilgi sonucu öz etkinlik atfedilir. İsteme edimini belirleyen ve rasyonel varlığın kendisi tarafından tasarlanan bir amaç kavramı gerekir. Ancak bir amaç kavramı için dışımızdaki bir nesnenin bilgisine ihtiyaç duyulur (98-99). Fichte'de bir amaç kavramının bilgisi ve öz etkinliğin sınırlanması karşılıklı olarak koşullanır. Bunun nasıl mümkün olduğu sorunludur. Fichte'ye göre bilgi ve etkinlik dolaysız olarak bilinen kökensel güdümüzde bir araya gelir. İlk eylem onun tatminidir ve bu eylemle ilişkili olarak bu güdü tasarlanmış bir kavram olarak görülür. Yani, kökensel güdü amacını kendi içinde taşır. Özbilinç ilk olarak yalnızca kökensel güdüyü tatmin etmeyebilirdim düşüncesi ile bu güdüyü tatmin etmiş olduğumda mümkündür (102-103).

Ben, sadece bütün bilinç edimlerini önceleyen nesnel bir şey olarak düşünülürse mutlak etkinliktir, güdüdür. Sadece öznel olan mutlak özgürlük gücü olarak düşünülürse, onunla ilişki kuran nesnel şey ahlak yasasıdır (101-102). Güdünün belirli bir maddesi vardır; ahlak yasası bu maddeden değil güdünün biçiminden türetilir. Güdü kendini dayatarak özgürlükle ilişki kurmaya izin vermez; ahlak yasası ise özgürlük üzerine refleksiyonla başlar ve kendini dayatmaz. Ahlak yasası üzerine refleksiyon yapabilmek için güdünün biçimi ile ilişki kurarız (104-105). Güdü bağlılığımızın görünümünü sunar ve özgürlükten bağımsızdır. Özgürlükten bağımsız olarak sabitlenen şeye ise doğa denir. İçimizdeki bu doğa ve dışımızdaki doğa, doğa olmaları bakımından özdeştir. Algıda benim doğamdan başlarım ve dışımdaki doğanın bilgisine kendi doğam aracılığı ile ulaşırım. Dışımdaki doğa, benim doğamı açıklamak için koyulur. Diğer yandan, reel olanların dizisinde, dışımdaki doğa ile başlarım ve benim doğamın, onun tarafından belirlendiğini varsayarım (105-106).

Bir güdü dışarıdan kaynaklanamaz ve neden-etki zinciri ile anlaşılamaz; o tözün içsel kuvvetidir. Buradan güdünün kendisi aracılığı ile düşünülebileceği kavrama, **kendini belirleme** kavramına ulaşılır (107).

Transandantal felsefenin özelliği düşünümsel olmasıdır. Zihinde bir engelleme (*Anstoß*) karşılaşılır ve düşünce kendine yönelir. Bu durumda kavramın mekanik bir şekilde gerçekleşmediği olgusu üzerine düşünülür (108). Bilincin birliği korunacaksa, güdünün özgürlük karakteri olan tözsellik ile doğal bir güdünün mekanik karakteri olan nedensellik birleşebilmelidir. Fichte bu ikisini güdünün, biçimlendirme güdüsü (*Bildungstrieb*) olarak belirlenmiş olmasında sentezler. Buna göre insan var olduğundan emin olabilmek için kendisini doğanın bir ürünü olarak koymalıdır (116).

Fichte buraya kadar yapmış olduğu çıkarımdan bazı sonuçlar çıkarır:

1) Ben kendini doğanın organize olmuş bir ürünü olarak bulur. Parçaları diğer parçalarla olan birliğini korumaya çalışan kendini koruma güdüsünü içerir. Bu, bütünde belirli parçaları bünyesine almaya çalışan bir çaba olarak görünür. Bu çabanın bir nedenselliği olmalıdır ve dışarıdaki doğa göz önüne alındığında kendini koruma, çaba ve nedenselliğin karşılıklı ilişkisini korumaktır. Kendini korumada amaçların araçlarla ilişkisi dolaysızdır ve özgürlüğe uzanmaz.

2) Güdü, düşünümün bir nesnesi olduğunda özlem ile karşılaşılır. Özlem bir şeye duyulan ihtiyaçtır. Bu bir şey bizde kayıptır, eksiktir.

3) Ben güdüme göre eyleyebilirim ya da eylemeyebilirim. Bu, kendi kendine yeterliliğe geçiş noktasıdır. Güdümü duyumsayıp duyumsamamak benim elimde değildir, ancak onu tatmin edip etmemek benim elimdedir.

4) Özlemimi belirlemeden düşünemem. Bu ise nesne ile mümkündür. Nesnesiyle belirlenmiş özleme, arzu (*Begierde*) denir. Tek bir kavramda birleşen ve Ben'de temellenen bir güç olarak düşünülen eğilimler çokluğu **düşük arzulama yetisi** olarak adlandırılır.

5) Arzuladığım nesneler uzaydadır. Yalnızca uzaydaki bir şey uzaydaki bir şeyle etkileşimde bulunabilir. Doğanın bir ürünü olarak ben bir bedenim. Bedenim isteğimin dolaysız aracıdır. Özgürsem, organlarımın hareketini serbestçe tasarımlanan kavramlara göre belirleyebilirim. (117-122).

Doğal bir varlık olarak güdüm ile saf bir tin olma eğilimim aynı kökensel güdüdür. Bu refleksiyonda ayrılır. Sadece duyusal görü ve gidimli düşünmenin kanunları aracılığı

ile belirlenirsem sadece doğal güdüm vardır; kendimi özne olarak düşünürsem bu güdüm kendi kendine yeterliliğin kanunu olur. Refleksiyonda öznenin kendisini nesnenin üzerine taşıma güdüsüne **yüksek güdü**, bu güdü tarafından belirlenen bir arzulama gücüne de **yüksek arzulama yetisi** denir. Yüksek güdü etkinlik uğruna etkinliğe, mutlak kendini belirlemeye yönelmiştir (124-125). Diğer yandan, güdü kendi haline bırakıldığında tatmin uğruna tatmine yönelmiştir (122). Yüksek güdü bu düşük güdüye karşıttır. Birincisi doğayı aşmaya çalışır, ikincisi doğaya teslim olur (125).

Yüksek ve düşük güdünün birliği nesnel etkinliktir. Bütün doğadan özgürleşmeye çalışan sonsuz bir çabadır.[74] Salt yüksek arzulama yetisini temel alan bir anlayış biçimsel ve içeriksiz bir ahlak metafiziği (*Metaphysik der Sitten*) sunar. Gerçek bir etik öğretisi (*Sittenlehre*) için düşük ve yüksek arzulama yetileri bir araya getirilmelidir (125).

Bir kişi doğal güdüsü üzerine refleksiyon yapabiliyorsa, bunu yapabilmesiyle biçimsel anlamda özgür olur. Çünkü bunu yapabilen bir varlık, doğal zincirin bir halkası değildir. Ancak özgürlük, bilincin kendisini bir amaç kavramı ile belirlediği zaman gerçekleşmeye başlar. Kişiye maddi anlamda özgür diyebilmek içinse onun doğal alanda yeni bir eylem dizisine yol açması gerekir (129-130, 133).[75]

Yüksek ve düşük güdünün varlığı ile anlaşılır hale gelen iki diğer kavram, **çıkar** ve **vicdan**dır. Bir şeye dolaysız bir ilgi (çıkar) duymak, bu şeyin doğal güdümüz ile uyumunu veya uyumsuzluğunu dolaysızca hissetmek anlamına gelir. Diğer çıkarlar ise dolaysız çıkarın araçlarıdır. Kişi yalnızca kendini hisseder; bu nedenle dolaysız tek çıkar öz çıkardır, diğer çıkarlar öz çıkarı temel alarak onun dolayımından geçer. Doğal güdümüz bir yönelim halinde olduğunda onun tatmin edilmesini, yani onun nesnesiyle uyumunu bir **zevk** olarak hissederiz (136-137). Saf güdümüzle mutlak yeterliliğe

[74] Fichte'de sonsuz saf etkinlik ve sonlu nesnel etkinlik sentezlenerek, sonsuz çabalama etkinliğine ulaşılır. Tek başına saf etkinliğin bir anlamı yoktur. Güdünün anlam kazanması ise ancak özlem üzerinden belirli duyguların karşıt olarak konumlandırılmasına bağlıdır. Tezin 2.4 numaralı bölümünü inceleyiniz.

[75] Hukuk ve ahlak ayrımında önemli noktalardan biri ahlakın temel aldığı maddi özgürlüktür. Kişinin maddi olarak özgür olup olmadığı dışarıdan tespit edilemez.

yöneldiğimiz zaman, görülen ile talep edilen arasındaki uyumu da hissederiz. Bu, doğal güdüdeki gibi bizi kendimize yabancılaştıran ve kendimizi unutmamızı saylayan bir haz olarak ortaya çıkmaz, bunun yerine özgürlüğümüzle ilgili olan ve yabancı olmadığımız bir haz olarak ortaya çıkar. Bu gönül rahatlığına vicdan denir. **Vicdan, mutlak özgürlüğümüzün bilincidir.** (139-140)

Ahlaka sadece doğal güdünün reddedilmesi olarak bakılırsa biçimsel bir ahlaktan öteye gidilemez. Saf güdü yalın bir olumsuzlamaya doğru olduğundan hiçliğe karşılık gelir. Ahlakın uygulanabilir olması için saf güdü ve doğal güdünün birleştiği **etik bir güdü** koyutlanmalıdır. Etik güdü içeriğini doğal güdüden alır, ancak o bunu takip edilecek bir amaç olarak almaz. Bu güdüye biçimi veren şey saf güdüdür. Her olası durumda saf güdü tarafından talep edilen şey belirlenmiştir. Bu belirlenimlerin dizisine, sonlu rasyonel varlığın **etik belirlenimi** (*ethical vocation* / *sittliche Bestimmung*) denir. Buradan etiğin ilkesinin **'her durumda belirlenimini yerine getir'** olduğu sonucu çıkar. Son olarak etik güdünün kendini saygı olarak bilinir kıldığını ve empirik dünyada yaptığımız her seçimde, seçeneklerden birini kategorik olarak emrettiğini söylemek gerekir. (140-147)

Etik güdü özgürlük için özgürlük talep eder. Özgürlük biçimi açısından, mutlak kendini belirlemenin bilincinde olarak eylemeyi gerektirir. İçeriği açısından, özgür eylem dizisinin (etik belirlenim dizisinin) bir parçası olmayı gerektirir. Bizi bu diziye dahil edecek eylemlere refleksiyon yoluyla bir **ödev** olarak ulaşırız. Rasyonel bir varlık, mutlak bir ödevin biçimsel kavramıyla belirlendiği sürece rasyonel kalır. Ancak bu şekilde etik belirlenim dizisine dahil olabilir (145-146).

Sonuç olarak ahlakın biçiminden iki şey çıkar: i) Ödevimin bilinci ile eylemeliyim. Ödev kavramı bütün eylemlere içerik olarak da işaret eder; ii) kanaatime aykırı hareket etmemeliyim. Bu iki sonuç tek bir önermede şu şekilde ifade edilir: **"Her zaman ödevine en uygun olduğunu düşündüğün kanaatine göre eyle"** veya **"Vicdanına göre eyle"**

(148).

Sonuç olarak, ahlakın gerçekliği ve uygulanabilirliği onun yapılabilir bir şeye işaret etmesine bağlıdır. Ancak dışımızdaki dünyada bir şeyleri değiştirdiğimizi kabul etsek bile bu değişimin sonucu yine bir sınır olarak karşımıza çıkar. Bu sınırı diğer sınırlardan ayırabilecek tek şey bu sınırın, benim özgürce eylememin bir sonucu olduğunu bilmemdir. Bu ancak bu sınırın bir amaç kavramı ile belirlenmiş olması ile mümkündür.

İnsan diğer doğal varlıklardan farklı olarak öz çıkarda temellenen arzularını reddedebilir. Fichte'ye göre insanın kendi kendine yeterli olmaya başladığı nokta burasıdır. İnsan kendini doğaya terk etmek yerine onu aşmaya çalışabilir. Diğer yandan, yalnızca arzunun inkârı anlamına gelecek bir çaba, biçimsel olmaktan öteye geçemeyecektir. Bu yüzden özgür eylemin belirli bir içerik olarak kendisini göstermesi sadece her durumda belirli şeyleri yapmamı ve belirli şeyleri yapmamamı emreden bir etik belirlenim dizisinin koyutlanmasına bağlıdır. Bu dizi özgürlüğün dolaysız bilincinde temellendiğinden, ahlakın içeriğine yönelik ilke 'her durumda vicdanına göre eyle' olarak karşımıza çıkar. Özetle ahlakın gerçekliği ve uygulanabilirliği, doğa içerisindeki her durumda mutlak özgürlüğümüzün bilincine göre belirli bir şekilde eylemenin olanağına bağlıdır.

3.2.3. Ahlak İlkesinin Sistematik Uygulaması

3.2.3.1. Ahlaki Eylemin Biçimsel Koşulları

Fichte açısından biçimsel ahlak ile iyi istenç eşdeğer olduğundan, ahlakın biçimsel koşullarını tartışmak için istenç kavramı analiz edilir. Bir isteme edimi belirsizlikten belirliliğe mutlak bir geçiştir. Bu geçişte bu geçişe maruz kalan nesnel Ben ile bu geçişte kendisini gören öznel Ben ayırt edilir (149). Bu geçiş sonunda istenç, nesneye sahip bir isteğe dönüşür, yani o belirlenir (150). **İstenç, bir dizi başlatma iddiasında olan seçme gücüne karşılık gelir.** Fichte açısından bu seçim bencil doğal güdü ve bencil olmayan

özgürlük güdüsü arasındadır. İstenç, doğal güdüyü seçse bile, bu güdüyü tatmin etme yolunu da kendisi seçer. Her halükârda doğal tatmin ertelendiği vakit, biçimsel özgürlüğün bilincine ulaşılır (153).

Ahlak yasası, amacı her sınırdan özgürleşmek olan biçimsel bir yasadır. Bu yasa, ödevi temel alan inancımıza göre eylemeyi emreder (155). **Ödevimizi belirlemenin argümentatif bir yolu yoktur**. **Bu bir kanaate dayanır**. Kanaati doğrulama kriteri öznel bir kesinlik hissidir. Fichte'ye göre bu, hayal gücü ve etik güdünün denk gelmesi ile ortaya çıkan uyum hissidir (166).

3.2.3.2. Ahlak Yasasının Maddi İçeriği

Ödevin vicdan ile doğrulanma kriteri, bir ahlak bilimi/etik için yetersizdir (198). Bir bilim ancak yasalar düzleminde kurulabileceğinden, vicdanın kendisinde temellendiği akıl yasası olan ahlak yasası serimlenmelidir. Ahlak yasasının nihai hedefi kendi kendine yeterlilik olduğundan, o tek başına düşünüldüğünde salt kendini inkâr etmedir. Ahlak yasasına maddi bir içerik verebilmek için **bu yasa kendi kendine yeterliliğe güdülenen bir Ben-lik'in yasası olarak düşünülmelidir**. **Böylece Ben-lik'in varoluşu ve dolayısıyla koşulları ahlak yasasının da koşulları olacaktır.** (200-201)

Ben-lik'in ilk koşulu bir bedene sahip olmasıdır. Hem güdü hem de bilme eylemi beden aracılığıyla gerçekleşir. Güdü, doğal bir güdü olarak düşünüldüğünde onun amacı bedenin mükemmelliğidir (204). Güdü, özgürlük güdüsü olarak düşünüldüğünde ise beden ahlaki eylemin bir aracıdır. Ahlaki eylemin gerçekleştirilebilmesi ve sürekliliğinin sağlanabilmesi için, beden geliştirilmeli ve korunmalıdır. (205)

Buradan etiğin üç maddi emri çıkar:

1) Olumsuz: Bedene nihai bir amaç gibi davranmamalıyız.

2) Olumlu: Bedeni olası ahlaki amaçlar uğruna geliştirmeli ve korumalıyız.

3) Sınırlı: Bedeni, özgürlüğün aracı kılma adına geliştirmekle ilgisiz olan her zevk ahlaka aykırıdır (205).

Ben-lik'in ikinci koşulu bir akıl olmasıdır. Ahlak yasasının akıldaki görünümü, aklın bilinçli bir şekilde kavramlara göre kendi kendine yeterlilik uğruna eylemesi gerektiği şeklindedir. Kavrama göre eyleyebilmek için nesnelerin bilgisi gerekir. Bilgi sahibi olmak ödeve göre hareket etmenin bir koşuludur ve ödevin bilgisine ancak teorik bilginin sonucunda ulaşılır. (206).

Buradan bilmeye ilişkin üç emir çıkar:

1) Olumsuz: Teorik aklını bir şeye tabi kılma; bilgin dışındaki herhangi bir şeyi hesaba katmadan soruşturmaya devam et.

2) Olumlu: Bilme gücünü geliştirebildiğin kadar geliştir**.**

3) Sınırlı: Bütün düşünceni, biçimi açısından, ödevine yönlendir. Düşünümde bulunurken bu amacın bilincinde kalmaya devam et; bilgin sonucunda bulacağın bir ödevi bilgine önsel olarak kabul etme. (207).

Ben-lik'in üçüncü koşulu diğer benlerle karşılıklı bir etkileşim içerisinde olmasıdır. Kendini belirlemenin gerçek eylemi verili bulunamayacağından ve aynı zamanda bir Ben tarafından kendini belirlemeye önsel olarak üretilemeyeceğinden; bu Ben'in bir başka rasyonel varlık tarafından kendini belirlemeye belirlendiği, yani özgürlüğe çağrıldığı anlaşılır. Böylece diğer rasyonel varlığın özbilincin bir koşulu olduğu ortaya çıkar[76] (208-209). Buradan şöyle bir ahlaki emir çıkar: **Diğerini kendi kendine yeterli olarak düşün ve onu kendi amaçların için bir araç olarak kullanma (210).** Ayrıca kavramlarıma göre seçim yaptığım alanda, bir başka bireyin kavramlarına göre seçim yapmasını engellemiş, onun ahlaki amaçlarının araçlarını ortadan kaldırmış olurum. Öyleyse kendi kendine yeterliliğe güdülenmede ve dolayısıyla ahlak yasasında bir çelişki ortaya çıkar. O bir yandan Ben'i sınırlandıran her şeyi mutlak amacıma tabi kılmamı emrederken; diğer yandan Ben'i sınırlandıran bazı şeyleri olduğu gibi bırakmamı söyler (218-219). Bu çelişki sadece herkesin aynı amacı paylaşması ile giderilebilir. Bu nedenle herkes kendi

[76] Çağrı ve bireysellik kavramları Fichte'nin hukuk biliminin temel kavramlarıdır. Ayrıntı için tezin 3.1.1 numaralı başlığına bakınız.

dışındaki şeylerle kendi arasında bir harmoni yakalamaya çalışmalıdır. Bu ise ancak bir toplumda yaşamakla mümkündür. Bir toplumda herkesin amacı, diğerlerini kendi kanaatine göre yaşamaya ikna etmeye çalışmak olmalıdır (223). Ancak bu başarılana kadar bedenimizin dışındaki alanda özel kanaatlerimize göre eyleyemeyiz. Bedenin dışı ortak mülkiyet alanıdır ve bu alan ancak paylaşılan kanaatler temelinde tesis edilebilir (225).

3.2.3.3. Ödevler Doktrini

Koşullu Ödevler: Duyusal dünyada ahlakın aracı beden olduğu için kişinin ruh ve beden sağlığını koruması ahlaki bir ödevdir. Bu, iki ahlaki emre karşılık gelir:

1) Olumsuz: Tahminine göre, kendini tehlikeye atacak bir şey üstlenme.

2) Olumlu: Tahminine göre, kendi güvenliğini daha iyi seviyeye çıkaracak her şeyi yap (250).

Fichte bu ödevleri evrensel koşullu ödevler olarak adlandırmaktadır; bunun nedeni onların ahlak yasasını doğrudan gerçekleştiren ödevler olmak yerine onun araçlarını geliştirmeyi hedef almasıdır. Fichte, ayrıca, tikel koşullu ödevlerin de var olduğunu öne sürmüştür. Bu ödevler, **meslek gruplarından birine üye olmak ve böylece toplumdaki iş bölümüne katılarak ahlak yasasının araçlarının geliştirilmesine katkıda bulunmaktır** (259). Buna ek olarak, **kişinin icra edeceği mesleği kendi eğilimlerine göre değil yeteneklerine göre seçmesi ve bu mesleği en iyi yapacak şekilde kendini donatması** da bu ödevler arasındadır (260).

Evrensel Dolaysız Ödevler: Ahlaki her eylemin nihai amacı duyusal dünyadaki bütün fiziksel kuvvetleri sırf akla tabi kılmaktır. Akıl, rasyonel varlıklar aracılığıyla doğaya hâkim olabilir. Bu nedenle rasyonel varlıkların ahlaki eylemi garanti altına alınmalıdır. Özgürce gerçekleştirilmeyen hiçbir eylem ahlaki olamaz; bu nedenle özgürlük öncelikle biçimsel olarak var olabilmelidir. Fichte buradan yola çıkarak, diğer rasyonel varlıkların biçimsel özgürlüğüne ilişkin ödevleri; rasyonel varlıkların biçimsel özgürlüklerinin çatışması durumundaki ödevleri ve ahlakı yayma ve geliştirmeye ilişkin ödevleri öne

sürer (262-263).

Biçimsel özgürlük, beden ve duyusal dünya arasındaki karşılıklı etkileşimin devamlılığını içerir. Bu iki şeyi gerektirir: **1)** Mutlak özgürlüğün devamlılığı ve bedenin dokunulmazlığı; **2)** kişinin bütün duyusal dünya üzerindeki özgür etkisinin devamlılığı (264).[77] Bu iki zorunluluk, diğer rasyonel varlıklara karşı birtakım ödevlerimizin olduğunu gösterir. Birinci madde açısından, **bir bedenin rasyonel bir varlığa ait olduğunu anladığımız anda bu beden üzerinde doğrudan etkide bulunmamız ve bu bedeni kendi amaçlarımız için araç olarak kullanmamız yasaklanmıştır** (264). Diğer yandan meşru müdafaa ödeve uygundur. Burada amaç karşıdakinin beden dokunulmazlığına aykırı davranmak değil, kendi beden dokunulmazlığımızı korumaktır (267). Buna ek olarak, **herhangi bir rasyonel varlığın tehlikede olduğunu gördüğümüzde hayatımızı riske atma pahasına onun yardımına koşmamız emredilmiştir** (268). İkinci madde açısından, özgür etki, nesnenin bilgisini şart koştuğundan, **diğer rasyonel varlıklara yanlış bilgi vermek, onlardan bilgi saklamak ve sözümüzde durmamak yasaklanmıştır** (269-278). Ayrıca özgür etkide bulunacağım nesnenin devamlılığının garanti altına alınması gerektiğinden, **mülkiyet edinme ödevim ve devlet yoksa bu mülkiyet alanlarının onun bünyesinde tanınacağı bir devlet kurma ödevim vardır.** Bunun yanısıra, diğer bireylerin tanınmış mülkiyet alanları ile ilgili olarak, **onların mülkiyetine zarar vermeme ve eğer mülkü yoksa onu mülk sahibi yapma ödevim vardır.** Ancak bağış ödevi devlet görevini yaptığı takdirde söz konusu değildir. Son olarak **diğer bireylerin mülkiyet alanına herhangi bir saldırı geldiğinde veya herhangi bir doğal felaket anında onun mülkiyetini koruma ödevim ve diğerlerinin mülkiyetini daha kullanışlı hale getirme ödevim vardır.** (278-285)

Biçimsel özgürlüklerin çatışması durumunda, özgür bireyleri zor kullanma yoluyla kendi özgürlük alanları içerisinde tutacak olan şey devlettir. Ancak devletin bu çatışmayı

[77] Fichte bu iki talebi 'Hak Doktrini'nde kökensel hakta içerilen iki hak olarak ele almıştır. Ayrıntı için tezin 3.1.3 numaralı başlığına bakınız.

hızlı bir şekilde çözemediği durumlarda bireylerin birtakım ödevleri vardır (286). Her insan ahlak yasasının potansiyel bir aracı olduğu için, hiç kimsenin yaşamı diğerinden daha değerli değildir. Bu nedenle ilk ödev **özgürlükler çatıştığında herkesin yaşamını korumaktır** (287).[78] Diğerinin yaşamı pahasına kendi hayatımı kurtarmam ödeve aykırıdır (290).

Biçimsel özgürlükler bedenimiz dışındaki özgürlük alanları konusunda da çatışabilir. Bu durumda **herkesin mülkiyetini korumam gerekir**. Ancak hem benim hem diğerlerinin mülkiyeti tehdit altındaysa, ilk korumam gereken mülk kendi mülkümdür. Çünkü ilk olarak kendi mülkiyetime yapılan tehdidi fark ederim. Bunun yanında, mülkiyetimin tehlikeye girme olasılığı yüzünden diğerinin mülkünü korumayı reddedemem (291-292). Biçimsel özgürlükler tehdit altına girdiğinde kişilerin **saldırgana karşı direnme ödevi** vardır (293).

Kişilerin bir çatışma olduğunda **uzlaşmaya çalışma ödevi** vardır; uzlaşmanın faydası yoksa **şikâyet etme ödevi** vardır (295). Uzlaşma ödevinin temelinde her insanı ahlakın aracı olarak görme zorunluluğumuz yatar (296). Son olarak, herhangi bir çatışma durumunda uzlaşabilmek onlar tarafından nasıl bilindiğimize bağlı olduğu için, **iyi şöhret sahibi olmaya çalışmak** da ödevlerden biridir (297).

Biçimsel özgürlükler konusunda herhangi bir çatışmanın ortaya çıkmaması için kişilerin **ahlakı yayma ve teşvik etme ödevi** vardır. Ahlakı teşvik etme uğruna ödül-ceza sistemi oluşturmak yanlıştır. Bu sistemin amacı doğal güdünün tatminidir ki, bu da ahlaksızlığın özünü oluşturur. Bu sistem hayvanları terbiye etmek için kullanılabilir; ancak bir insanı ahlaklı olmaya teşvik etmez. Ayrıca, birini teorik ikna yoluyla da ahlaklı olmaya zorlayamayız. Bu, iyi istencin varsayılması anlamına gelir; oysaki bu istenç üretilmelidir. Bunun yanında her bir kişide henüz gelişmemiş halde bile olsa saygı

[78] Fichte herkesin yaşamını korumanın olanaklı olmadığı bazı durumlardan söz etmekte ve yaşamını korumamız gereken kişileri belirli bir sıraya tabi tutmaktadır. Öncelikle bakım ve kılavuzluğunu üstlendiğimiz çocuk, hasta ve yaşlıları, ardından kurtarabileceğim ilk insanı kurtarmalıyım. Hala bir kararsızlık varsa ilk gördüğüm kişiyi kurtarmalıyım.

duygusu vardır. Bu duygu nesnesini gördüğünde açığa çıkacağından, ilk ödevimiz **saygıya değer olmak, iyi örnek olmak**tır. İnsan ancak kendi dışındaki bir şeye saygı duymaya başladığında öz saygı güdüsü gelişmeye başlar. **Sonuç olarak sadece iyi örnek olma yoluyla ahlak yayılıp teşvik edilebilir** (298-302).

Tikel Ödevler: Fichte tikel ödevleri, insanlar arasındaki doğal ve yapay ilişkiler üzerinden ikiye ayırır. Birincisi eşlerin birbiriyle ve ebeveynlerin çocuklarıyla olan ilişkilerini kapsar; ikincisi ise mesleki ödevleri kapsar.

Fichte, eşlerin birbiri ile olan ilişkisini ataerkil bir toplumun normlarına göre ele alarak kadının erkeğe tabi olmasını ve erkeğin de eşi için her şeyini feda etmesini bir ödev olarak ileri sürer. Sadece evlilikte gelişen birtakım özellikler (kadının adanmış aşkı, erkeğin fedakârlığı, iki insan arasında gerçek bir arkadaşlık, vs.) olduğunu savunarak evliliğin bir ödev olduğunu, evlenmemiş bir insanın yarım kaldığını iddia eder (313-314). Ebeveynlerin çocukları ile olan ilişkisinde ise ilk ödev çocuğu korumaktır. İkinci ödev çocuğun korunması ile çelişmediği sürece özgürlüğü cesaretlendirmektir. Bu iki ödevin temel hedefi çocuğu ahlakın bir aracı olabilecek şekilde geliştirmektir. **Çocuğun özgürlüğü ahlaki bir eylemi öğretmek için kısıtlanamaz; çünkü ahlak bir şeyi özgürce yapıp yapmamakla ilgilidir.** Çocuğun özgürlüğü sadece diğer insanların özgürlüğüne zarar vermemesi için sınırlandırılabilir (317-319).

Fichte, doğal olarak, mesleki ödevleri kendi toplumunda icra edilen mesleklere göre ele almıştır. Fichte'nin meslek sınıflandırması şu şekildedir: 1) Üst Sınıf Meslekleri: Bilim insanı, Ahlak Öğretmeni, Sanatçı, Devlet Memuru; 2) Alt Sınıf Meslekleri: Üreticiler (Doğayı organize edenler: *Çiftçi*; Toplayıcılar: *Madenci, Balıkçı, Avcı, vs...*), Zanaatkarlar (küçük esnaf ve fabrika işçileri), Tüccarlar. (324-327)

Bilim insanı için uygun erdem hakikat sevgisidir. Kendisinden önceki bilimsel gelişmelerden haberdar olma, onları doğrulama, yeni çıkarımlar yapma ve keşfetme ödevleri vardır (327-328). Ahlak öğretmenlerinin ödevi kendi içsel tecrübesinden

çıkardığı şeyi sunarak, Tanrı ve ölümsüzlük kanaatini pekiştirmek ve böylece halkın içindeki umutsuzluğu yok etmektir. **Fichte ahlak öğretmenlerinin ödevlerinden daha çok, ödevi olmayan konuları ele almaktadır. Bunlar teorik kanıtlama yapmamak, Tanrı adına konuşmamak, ilkeler temelinde kural koyucu gibi davranmamak ve kendilerini dayatmamaktır** (330-333). Sanatçının iki ödevi vardır. Birincisi doğuştan sanatçı olmadığını düşünüyorsa bu işi bırakması; ikincisi ise, içinde bulunduğu çağın estetik anlayışından uzak durmasıdır (335-336). Devlet memurlarının ödevlerinden biri kendilerini kanun yorumlayıcısı olarak görmemektir. Resmi işleme tabi tutulan kişi bu işlemin doğal hakka (günümüz açısından anayasaya) aykırı olduğunu söylüyorsa, devlet memurunun meseleyi daha yüksek bir otoriteye sunma ödevi vardır. Devlet memurlarının bir diğer ödevi, yapmış oldukları her şeyi şeffaf bir şekilde yapmalarıdır. Halk bu şeffaflığı talep etmiyorsa bile bu ödev geçerlidir (340-341). Alt sınıfların ödevi ise üst sınıfın üyelerine saygı duymaktır. Bu saygı kör bir inanç şeklinde değil, onların uzmanlıklarına karşı olmalıdır. Diğer yandan, danışma konumunda olan üst sınıfların alt sınıfa bir şey emretme hakları yoktur. Onların özgürlüklerine saygı duymak zorundadırlar (343-344).

Sonuç olarak, Fichte ahlak yasasının taşıyıcıları olarak düşündüğü rasyonel sonlu varlıkların korunmasını bir ödev olarak sunmuş ve böylece ahlak yasasına pozitif bir içerik vermiştir. Rasyonel varlıkların, rasyonel varlıklar olarak korunması onların özgürlüklerinin korunmasına bağlı olduğundan, özgürlük hem biçimsel olarak garanti altına alınmalı hem de rasyonel bir varlığın özgür bir etkide bulunması sağlanmalıdır. Biçimsel özgürlük, özgürlüğün aracı olan zihin ve bedenin devamlılığı ile koşullandığından, rasyonel bir varlığın hem kendisinin hem de diğer rasyonel varlıkların zihnini ve bedenini koruma ve geliştirme ödevleri vardır.

Özgür bir varlık olmanın bir diğer koşulu diğer özgür varlıklardır. Hukuk

biliminden de hatırlanacağı üzere, rasyonel varlık olma potansiyeline sahip bir varlığın, bu potansiyelinin aktüel hale geçebilmesi, diğer rasyonel varlıklar tarafından kendini belirlemeye çağrılması ve onlar tarafından tanınması ile mümkündür. Bu nedenle karşılıklı özgürlük ilişkisinin korunması, ahlakın aracı konumundaki rasyonel bir varlık olabilmenin ve böyle bir varlık olarak kalabilmenin zorunlu koşuludur.

Karşılıklı özgürlük ilişkisi, özgürlük alanlarının/ mülkiyetin paylaşılması yoluyla kurulduğundan, bu aynı zamanda bir rasyonel varlığın özgür etkide bulunacağı alanın belirlenmesi ve bu alanla kendini tanımlaması anlamına gelmektedir. Bu karşılıklı tanımanın garanti altına alınması için devlet kurmak bir ödev olarak kabul edilmiştir. Ancak devlet kurulmuş olsa bile devletin her ihlale anında müdahale etmesi beklenemez. Bu nedenle kişilerin takip etmesi gereken birtakım ödevler söz konusudur. Bu ödev hem kişinin kendisinin hem de diğer bireylerin bedenine ve mülkiyetine yapılan ihlallere karşı direnme ödevidir. Ayrıca kişiler iyi örnek olma yoluyla da bu ihlallerin doğmasını engellemeye çalışmalıdır.

Karşılıklı özgürlük ilişkisinin bir diğer yönü rasyonel bir varlığın özgür etkide bulunma kapasitesinin geliştirilmesi ödevidir. Bu hem bir aile içerisinde eşlerin birbiri ile olan ilişkisi ve çocuklarını eğitmeleri yoluyla hem de bir toplum içerisinde iş bölümü aracılığıyla mümkündür. Fichte eşlerin birbiri ile olan ilişkisindeki ödevleri ve evlenme ödevini ataerkil bir toplum yapısına göre ele almış; iş bölümünü ve her bir mesleğe mensup kişilerin kendi sınırlarını ve ödevlerini, 18. yüzyılın toplumsal ve ekonomik bağlamında değerlendirmiştir.

Fichte'nin ahlak biliminde, evrensel ödevlerin taşıyıcısı olan tikel bir bireyin, bir birey olabilmesi için gereken temel şartlar aynı zamanda evrensel ödevleri taşımanın da ön koşulu olarak sunulmuştur. Bu şartların düzenlenmesi ise en temelde ekonomiktir. Bu nedenle özgürlük alanlarının paylaşılması demek, aynı zamanda mülkiyet alanlarının herkesin emeği ile yaşayabileceği düzeyde mümkün olabildiğince eşit bir şekilde

paylaşılması demektir. Bu ise ilk olarak hukuk biliminin konusudur. Bu nedenle ahlak yalnızca hukukun yetişemediği yerlerde veya hukukun izin verdiği sınırlar içerisinde mümkündür. Fichte'nin ahlak öğretmenlerinin ödevlerini ele aldığı bölüm bunun bir ipucunu vermektedir. Bu bölümde bu kişilerin kural koyma, kendini dayatma ve teorik kanıtlama gibi işlere kalkışmaları ödeve aykırı olarak görülmüştür. Çünkü en temelde ahlak özneldir. Bir kişinin ödevini gerçekleştirip gerçekleştirmediğini bilme olanağı sadece kişinin kendisinde bulunur.

3.3. Fichte'de Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki

'Olması gereken nedir?', 'Rasyonel bir varlık ne yapmalıdır veya ne yapmamalıdır?' benzeri sorular sorduğumuzda, verilecek cevabın hukuktan bağımsız olduğunu ve verilecek cevap hukukla uyumsuzsa hukukun bu cevaba göre yeniden düzenlemesi gerektiğini düşünürüz, yani normatif bir hukuk varsaymış oluruz. Genel itibariyle normatif alan bir bütün olarak görülürse, diğer bir ifadeyle yapılması gerekenin tek bir cevabı olduğuna inanılırsa, bu cevabın ne olduğundan bağımsız olarak bütün normatif alan ahlak alanıyla temellendirilir. Bu durumda iyi ne ise o yapılmalıdır, kötü ne ise o yapılmamalıdır ve hukuk alanı buna göre düzenlenmelidir. Ancak dünyada pek çok ahlak anlayışının olduğu ve iyiye dair anlayışların çatıştığı su götürmezdir. Şu sorular sorulabilir: Ahlak ve hukuk—özellikle ideal hukuk—arasındaki ilişki farklı bir şekilde değerlendirilip bu alanların bağı kesilebilir mi? Ahlaki yönden uzlaşamayan kişilerin hukuki yönden uzlaşması mümkün mü? Kişiler, iyi kavramları çatışsa bile toplumsal iyi kavramında anlaşabilirler mi? Fichte'nin bu sorulara cevabı 'evet'dir. Bu bölümde, tezde buraya kadar yapılan çözümleme ışığında Fichte'nin hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi nasıl belirlediği tartışılmıştır.

Fichte'de hukuk-ahlak ilişkisine dair ilk söylenmesi gereken şey, bu iki alanın farklı kavramlardan türetilen farklı alanlar olarak belirlenmiş olduğudur. Fichte bu sayede normatif alanı bir bütün olmaktan çıkarmıştır. Sonuç olarak, bazı eylemlerin iyi olsa bile

hukuken yasaklanması gerektiği, bazı eylemlerin kötü olsa bile hukuken yapılmak zorunda olduğu bir tablo ile karşılaşılır. Hukuk toplumsal alanda yapılması veya yapılmaması gereken eylemleri işaret ederken, bu eylemlerin ahlaki statüsünün herhangi bir önemi kalmaz. Fichte'nin hukuk ve ahlak arasındaki ayrımı maddeler halinde özetlenebilir.

(1) Hukuk alanının kendisinden türetildiği hak kavramı, rasyonel varlıklar arasındaki özgürlük ilişkisinin kavranışıdır. Ahlak alanının kendisinden türetildiği ahlak ilkesi özgürlüğü istisnasız şekilde kendi kendine yeterlilik kavramına göre belirleme düşüncesidir.

Fichteci sistemin temelinde özgürlük vardır. Bu iki alan özgürlüğün iki farklı yönünü açımlar. Ahlak özgür olabilmenin bir formülünü sunarken, hukuk özgür kalabilmenin bir formülünü sunar. Şöyle ki, ahlak özgürlüğü istisnasız biçimde kendi kendine yeterlilik kavramına göre belirlediğinde, özgürlüğün kendisini baltalamasına neden olabilir; bu nedenle özgürlüğün varlığını devam ettirebilmesi için ahlakın taleplerinden bazıları reddedilmek zorundadır. Şunu söyleyebiliriz ki Fichte felsefesi bir yandan ahlakı sınırsız özgürlükle[79] ilişkilendirirken, diğer yandan sınırsız özgürlüğün kendisini yok edeceği ve dolayısıyla özgürlük olamayacağından bahisle özgürlüğün paylaşılması gerektiğini savunur. Özgürlüğün devam edebilmesi için nasıl paylaşılması gerektiğini inceleyen alan ise hukuktur.

(2) Ahlak kişinin kendisiyle doğa aracılığıyla—Fichteci bir dil kullanırsak, Ben'in kendisiyle Ben-olmayan aracılığıyla—kurduğu ilişkiyi temel alır. Burada Ben ikiye bölünmüştür: Özgürlük kapasitesi olarak Mutlak Ben ve Ben-olmayan tarafından belirlenmesiyle belirli bir Ben olarak görülen Ben. Ahlak bu uyumsuzluğu aşmaya yönelik emirleri içerir. Hukuk ise birden fazla sayıda kişinin doğada bir arada nasıl özgür

[79] Sınırsız özgürlükten kastım, ahlaki ilkeden kaynaklanan eylemlerin hiçbir koşulu kabul etmeden gerçekleştirilmesi gerektiğidir.

kalabileceğini—Ben'in bir diğer Ben'le ilişki kurabilmesi için Ben-olmayan'ın nasıl düzenlenmesi gerektiğini—konu edinir. Dolayısıyla hukuk, özgürlük alanının kişiler arasında paylaştırılması ve bu alanların aşılmamasına yönelik emirleri içerir.

Fichte'nin hukuk ve ahlak alanı arasında yaptığı ayrımın gerekçelerinden biri hak kavramının izin vermesi, ahlak yasasının emretmesidir (GNR 50). Bu iddiadan yola çıkıldığında, Fichteci hukuk alanının, ahlak alanından farklı olarak, "izin verme" kavramıyla ilişkili olduğu ve emirler veren ahlak alanından bu gerekçeyle ayrıldığı yanılgısına kapılmak mümkündür. Örneğin, Clarke (2016), hukuki izin verilebilirlik ile ahlaki zorunluluğun farklı mantıksal yapılara işaret ettiğini ve Fichte'nin ayrılık tezinin temelinde mantıksal yapılar arasındaki bu ayrımın yattığını savunur. Clarke bu ayrımı şu şekilde ortaya koyar:

(i) "p'ye salt izin verilmiştir" ↔ ("p'ye izin verilmiştir" ∧ "değil-p'ye izin verilmiştir")
(ii) "p normatif anlamda zorunludur" ↔ ("p'ye izin verilmiştir" ∧ "değil-p'ye izin verilmiş değildir") (65).

Hem (i) hem de (ii) doğrudur; bu nedenle Clarke'ın Fichteci ayrılık tezinin kökenine ilişkin iddiası ilk bakışta makul görünür. Ancak semantik bir inceleme yapıldığında bu iddianın zayıf bir iddia olduğu fark edilebilir. "p'ye salt izin verilmiştir" hem "p'ye izin verilmiştir"i hem de "değil-p'ye izin verilmiştir"i kapsıyorsa, bu önermenin tek başına bir anlam ifade etmediği açıktır. Bir eyleme hukuken izin verilip verilmediğini sorgulama nedenim, hukukun bazı eylemlere izin vermemesidir. Hukuk her eyleme izin veriyor olsaydı, hukuki izin verilebilirlik kavramı tamamen boş olurdu. Bu nedenle 'salt izin verme' ifadesinin anlam kazanması için en azından şu şekilde bir önerme olmalıdır: **(iii)** "q'ya izin verilmiş değildir". Bu önerme, aynı zamanda şu şekilde ifade edilebilir:

(iv) "değil-q normatif anlamda zorunludur".

Görüldüğü gibi, hukuki olarak izin verilebilir bir eylem, başka bir eylemi emretmediği

sürece anlamsızdır. 'Hukuki izin verme' izin verilmeyen eylemleri de ima eder ve bu eylemler yasaklanarak onların yapılmaması emredilmiş olunur. Dolayısıyla, Fichte'nin 'hukuk izin verir, fakat ahlak emreder' şeklindeki iddiası, Clarke'ın sandığı gibi, mantıksal gerekçelerle ortaya koyulmamıştır. Bundan ziyade, Fichte bu iddiayı, bu iki alanın farklı gerekçelerle emrettiğini ve hukukun bazı konularda emir vermediğini söylemek için öne sürmüştür.

Farklı gerekçelere sahip olmaları nedeniyle, ahlaki ve hukuki emirlerin çatışması olanaklıdır. Ahlak yasasının emrettiğini hukuk yasaklayabilir veya tam tersi de mümkündür.

(3) Ahlakın öznel bir boyutu vardır, hukuk ise tümüyle nesneldir. Hukuk adına yapılacak her düzenleme görünüşlerin, yani doğanın düzenlenmesidir. Bir bakıma doğayı insanlar arasında paylaştırarak, onlara belirli özgürlük alanları sunar; kişilerin kendisiyle olan ilişkisinin—ahlaki olarak eyleyip eyleyemediğinin—bu alanda hiçbir değeri yoktur. Ahlak ise Kant'ın deyimiyle istencin iyi olmasıyla alakalıdır. Yapılan eylem ne olursa olsun bir kişinin diğerini ahlaken yargılaması mümkün değildir.

Kant, kendi altını oyan eylemlerin ahlaki olmasının mümkün olmadığını öne sürerken, bu tür bir eylemi gerçekleştiren kişinin ödeve aykırı hareket ettiğini iddia eder ve onu ahlaken yargılamış olur. Ancak Fichte buna bile izin vermez. Çünkü bu tür bir eylemde bulunan kişi özgürlük kapasitesinden bile yoksun olabilir. Dolayısıyla Fichte'de kasten adam öldürme suçuna verilen ceza bile kişileri ahlaken yargılamaz. Hukukun amacı kişiler arasındaki özgürlük ilişkisini korumak olduğundan, bu görünümün değiştirilmesi gerekir ve suçu işleyen kişi ıslah edilmeye çalışılır; ıslah edilemeyeceğine dair bir görünüm oluşturmuşsa—ki kasten adam öldürmenin böyle bir görünüm oluşturduğu söylenebilir—sürgün gibi diğer olasılıklar düşünülür.

(4) Ahlak daha çok pratik alanla ilişkiliyken, hukuk daha çok teorik alanla ilişkilidir.

Tezin 1.1.2 numaralı başlığının sonunda Kant ahlakının teorik tutarlılığa dayandığı sonucuna ulaşılmıştı. Böylece Kant pratik bir mesele olan ahlaki değerlendirmenin—ahlaksızca olan eylemler özelinde de olsa—bir görünüşünü sunabilmişti. Kant ahlakının ahlaksız eylemlere yönelik değerlendirmesinin Fichteci karşılığını hukuk alanında buluruz. Kendi altını oyan eylemlerin yasaklanması, doğanın/görünüşlerin düzenlenmesi ile ilgilidir ve kişinin niyeti bizi ilgilendirmez. Hatta kişinin bir niyete sahip kalabilmesi bile bu teorik tutarlılığa bağlıdır; aksi halde kişi, diğer kişiler arasında özgür bir varlık olarak kalamayacak, doğa durumu her türlü olasılığa gebe olduğundan sabit bir özgürlük alanına sahip olamayacağı için kendisinin bilincine varmakta güçlük çekecek ve böylece güvenliğini ön planda tutarak iyi bir niyet oluşturamayacaktır. Hukukun yapmak istediği şey ise **iyi niyetin ve kötü niyetin sonuçlarını görünüşler alanında eşitlemektir.** Diğer bir ifadeyle, iyiye dair farklı kavrayışlara sahip olan kişileri, bu kavrayışlara sahip olmakla yargılamaksızın, yani hangisinin gerçekten iyi niyete sahip olduğunu söylemeksizin bir arada yaşamayı olanaklı kılmaktır. Öte yandan, bir iyi kavrayışı teorik olarak bir arada yaşamayı engelliyor olabilir. Bu durumda konu pratik bir mesele değil, teorik bir meseledir. Ahlakın değil hukukun konusudur. Bu tür bir iyi kavrayışı insanlar arasındaki özgürlük ilişkisini baltaladığından ona izin verilemez. Çünkü özgürlük ilişkisi olmadan kişi ahlaki bir varlık olarak kendi bilincine bile varamaz.[80]

(5) Ahlak, kişinin pasif duygulanımları tarafından belirlenmeden kendi kendisini güdüleyerek doğada koşulsuz eylemler gerçekleştirebildiği ve böylece kendisini bir görünüşler dizisinin başlatıcısı olarak konumlandırabildiği bir özgürlük anlayışında temellenir. Hukuk ise kişiyi özgürlük alanı/mülkiyet alanı olarak görür.[81]

[80] Bu husus için tezin 3.1.1 numaralı başlığındaki çağrı kavramı incelenebilir.

[81] Neuhouser (2016), Fichte'nin ayrılık tezini buna benzer bir şekilde temellendirir. Fichte'nin ahlakı temellendiren 'ahlaki özerklik' ve hukuku temellendiren 'bireysel kişilik' olmak üzere iki ayrı öznellik anlayışına sahip olduğunu ve bunun doğrudan sonucu olarak hukuk ve ahlak alanının iki ayrı alan olarak belirlendiğini ortaya koyar (50). Kişilik için biçimsel özgürlüğün (amaçların özgürce belirlenmiş olması) yeterli olduğunu, ancak 'ahlaki özerklik' için maddi özgürlüğün (rasyonel varlığın kendi özüne uygun olarak eylemesi) şart olduğunu öne sürer (35-36).

Hukuk için bir kişi bir mülkiyet alanıdır. İlk olarak, kişinin eylediği eylem alanı onun bedenidir ve bedenin belirli bir alan içerisinde eylemesine izin verilir. Dolayısıyla kişi bedeni ve bedeninin eylemesine izin verildiği alanın toplamı olarak görülür. Her birey bir özgürlük alanıyla ilişkilendirildiği için özgürlük alanlarının paylaşılması, bireylerin var hale gelmesi anlamına gelir. Hukuk bireyleri tözler olarak görmeyi reddeder ve sadece bu karşılıklı belirlenim içerisinde bireyi koyar. Nitekim hak kavramı, bir şeyin kavramı değil, bir ilişkinin kavramıdır. Kişinin yaşama hakkı yoktur, başka bir kişiyle olan ilişkisinde o kişi tarafından öldürülmeme hakkı vardır.

Ahlaki özgürlük için hukuki özgürlük yetmez. Kişinin kendi eylem alanında gerçekleştirdiği eylemi kendine atfedebilmesi gerekir. Bu nedenle hukukun verdiği özgürlük alanından çok daha dar bir alan sunar. Hatta Fichte'ye göre alan bile sunmaz, bir noktalar dizisinde zorunlu olarak eylemeyi emreder. Her anda ne yapıp ne yapmamamız gerektiğini gösteren bir etik belirlenim zinciri koyutlamayı ve ona tabi olmayı gerektirir.

Hukukun ahlaktan çok daha geniş bir alan sunması bize şunu gösterir: Bazı hukuki davranışlar ahlaki olmayabilir. Yani kişi hukuken kendi mülkiyet alanında ahlaka aykırı olarak eylemekte özgürdür. Bir arada yaşamayı olanaklı kılan çerçeve aslında budur. Bir kişinin kendi mülkiyet alanında ahlaksızca eylediğini düşünüyor olabilirim ve bu konuda diğer insanlarla iş birliği yaparak yasa çıkarıp kişinin bunu yapmasına engel olmaya çalışabilirim. Bunu yaptığımda iki şeye neden olurum: Birincisi gerçekten ahlaki olup olmadığı belli olmayan bir durum için diğer insanın özgürlüğünü kısıtlarım; ikincisi, ahlaki yargım doğru ise o kişinin ahlaki olarak eylemesinin önüne geçerim, çünkü ahlak özgürlüğü temel alır ve bir kişinin bir eylemi zorlama ile değil, kendi isteğiyle gerçekleştirmesini şart koşar.

Hukukun ahlaktan çok daha geniş bir alan sunması bize her ahlaklı davranışın aynı zamanda hukuki olacağını göstermez. Böyle durumlarda insanlar arasında özgürlük

ilişkisinin kurulabilmesi ahlaktan feragat etmeye bağlıdır. Hukuk özgürlüğün biçimsel çerçevesini korumaya çalıştığı için, ahlaki eylem adına hukuku çiğnemek kendi özgürlüğünü yok etmek anlamına gelecektir ve bu durumda gelecekteki ahlaki eylemlerin önü tıkanacaktır. O halde Fichte'ye göre, ahlakın devam etmesi için hukuka göre eylemek gerekir; hukuka göre eylemek için bazen ahlaka aykırı olarak eylemek gerekir; öyleyse ahlakın devam etmesi için bazen ahlaka aykırı olarak eylemek gerekir. Ancak bu bir sorun değildir, zira benim tümüyle ahlaka aykırı bulduğum bir eylem, eylemi gerçekleştiren kişi veya diğer kişiler tarafından ahlaka uygun bulunabilir. Çünkü ahlak, hayal gücü ve etik güdünün uyumu anlamına gelen vicdan ile doğrulanır. Bu öznel doğrulama kriterinin görünüşü herkes için aynı olsaydı zaten ahlak bir tartışma olmaktan çıkacaktı ve kişiler sadece vicdansızlıkla suçlanacaktı. Ancak bir kişi diğerini vicdansızlıkla suçlarken, diğer kişi de onu vicdansızlıkla suçlayabilir. Sonuç olarak özgürlük ilişkisinin devamı için vicdansızlık tartışması bir kenara bırakılmalıdır. Hukukun özgürlüğün biçimsel çerçevesini korumasına, vicdansızlık gösterme pahasına izin verilmelidir.

Hem ahlak hem de hukuk alanı aynı temel ilkede, Ben=Ben'de temellenmesine rağmen nasıl olur da farklı emirler verebilir? Bunun cevabı, temel ilkenin kendisinin antitezini içermesinde saklıdır. Ben'in kendi içindeki çatışması bize iki farklı normatif alan sunar. Ben, belirli bir Ben olmadığında kendisinin bilincine ve dolayısıyla özgürlüğünün de bilincine varamayacaktır; öyleyse belirli bir Ben, özgürlük kapasitesi olarak Mutlak Ben'in koşuludur. Diğer yandan, özgürlük kapasite olarak koyulmamış bir şey, Ben değildir, Ben-olmayan'dır; öyleyse mutlak Ben de belirli bir Ben olmanın koşuludur. Sonuçta hem belirli bir Ben hem de mutlak Ben, Ben olmanın koşuludur. Nitekim temel ilke 'Ben' değildir, 'Ben=Ben'dir. Ahlak ve hukuk alanları, bu antitez içeren ilkenin normatif alandaki karşılığıdır. Kabaca, mutlak Ben olmak için ahlaka uygun biçimde eylemek; belirli bir Ben olmak için hukuka uygun biçimde eylemek gerekir. Bu nedenle

ikisinden birinden vazgeçmek Ben'i ortadan kaldırır. Öyleyse ahlak hukukun, hukuk da ahlakın koşuludur. Öte yandan, hukuk ve ahlak çatıştığında hukuka uygun olarak eylemek gerekir. Bunun nedeni ise ahlakın sonsuzluk talebine karşı hukukun sınırlı bir talepte bulunmasıdır. Hukuk ve ahlak çatıştığında ahlaka göre eylenirse, hukukun ve dolayısıyla bireysel Benlerin ortadan kaldırılma ihtimali doğar. Ancak hukuk ve ahlak çatıştığında, hukuka göre eylenirse, sınırlı bir alanda da olsa Mutlak Ben'in bazı talepleri hala yerine getirebilir. Sonuçta hiçbir zaman Mutlak Ben ve belirli bir Ben arasındaki boşluk tamamen doldurulamaz, fakat en azından Ben'in tamamen ortadan kaldırılmaması için hukuka uygun olan ahlaki eylemleri gerçekleştirmemiz gerektiği söylenebilir. Fichte'nin sonsuz çaba argümanı bunu ifade eder: Sonsuzluk talebine rağmen, bu talep kendisini baltaladığı için onu gerçekleştiremeyecek oluşumuzu.

Ben=Ben sadece antitez içermez aynı zamanda bir sentez oluşturur. Bu nedenle hukuk ve ahlak alanının birçok açıdan aynı emirleri vermesi beklenir. Örneğin, hem hukuk hem de ahlakın uygulanabilir olması gerekir. Uygulanabilirliğin koşulu ise bir bedene sahip olmaktır. Bu nedenle bedenin korunması ve geliştirilmesine yönelik emirlerde hukuk ve ahlak alanı bir uzlaşım içerisindedir. Hukuk açısından bakıldığında, kişiler arasında özgürlük ilişkisinin kurulabilmesi için, bir kişinin diğerine ait belirli görünümlere sahip olması gerekir. Bu görünümler, kişinin özgürlüğünü gerçekleştireceği bedensel alanı ifade eder. Bu bedensel alan öncelikle insan bedenidir. Ardından bu bedenin eylemesine izin verilen doğal alandır. Bedensel alanlar karşılıklı olarak tanınmadığında, hukuki bir ilişki mümkün değildir. Ahlak açısından bakıldığında, ahlaki bir emir, bu emri yerine getirme gücünü şart koşar; emrin gerektirdiği şeyi duyum haline getirebileceğimizi varsayar; bu ise doğanın değişikliği üzerinden kendimi değiştirmemle mümkündür ve böylece doğada değişiklik yaratabilmek için bedensel bir doğaya ihtiyaç vardır. Hukuk alanında, beden dokunulmazlığı biçimsel ve kökensel haklarımızdan biri olarak görülür

ve bu hakkın korunması için gereken bütün tedbirler alınır. Ahlak alanında ise ahlaki eylemin gerçekleştirilmesi ve sürekliliğinin sağlanması adına bedenle ilgili birtakım ödevler emredilir. Tezin 3.2 numaralı başlığında ele alınan bu ödevlerin çok büyük bir bölümü, hukukun sınırları içinde kalarak gerçekleştirilebilir ve başka bir bireyin beden bütünlüğünü bozmak gibi eylemler hem hukuken hem de ahlaken yasaklanır.

Hukuk ve ahlakın daha birçok açıdan ilişkili olduğu ve benzer emirler verebileceği gösterilebilir. Ancak bu tezde, ahlak ve hukuk arasında bir ayrımın olduğu, bu alanların birbiriyle çatışan emirler verebileceği ve bir çatışma olduğunda hangisine öncelik tanınacağı ile ilgili hususlar vurgulandığı için Fichte'nin hukuk ve ahlak arasında kurduğu ilişkiye dair inceleme burada sonlandırılmıştır.

3.4. Fichteci Ayrılık Tezine İlişkin İki Temel Tartışma

3.4.1. *GNR*'de "...malısın!"ın Anlamı ve Hukuki Zorunluluğun Bütünlüğü Sorunu

'-malısın' ifadesinin üç tür kullanımını ayırt etmek gerekir. Birincisi, koşulsuz buyruğu temel alan ödevlere ilişkin kullanımdır. Örneğin "Kasten adam öldürmemelisin!", "Cinsel saldırıda bulunmamalısın!" gibi. İkincisi, bir amaca ulaşmanın zorunlu yollarını ortaya koyar. Örneğin, "Kasten adam öldürmemelisin!" (amaç: toplumsal fayda), "Uçak kullanmalısın!" (amaç: İstanbul'dan Ankara'ya bir saatte varmak) gibi. Üçüncüsü ise kavramlar veya olaylar arasındaki zorunlu ilişkileri belirtir. Örneğin, "Bir kişinin kasten adam öldürme suçu işlemiş olabilmesi için o kişi tam ehliyetsiz olmamalıdır.", "Bir virüs aktif hale geçebilmek için bir hücreye girmelidir." gibi. Birincisi **ahlaki zorunluluk**, ikincisi **araçsal zorunluluk** ve üçüncüsü **fiziksel/metafiziksel zorunluluk** olarak adlandırılabilir. Ahlaki ve araçsal zorunluluk, kişinin buyruğu gerçekleştirmeme özgürlüğüne sahip olduğunu varsaydığından fiziksel/metafiziksel zorunluluktan ayrılır. Ahlaki zorunluluk buyrukları normatiftir. Araçsal zorunluluk buyrukları ise ulaşılmak istenen nihai amacın niteliğine göre (bu amaçların kendinde bir değer olarak koyutlanıp koyutlanmamasına göre) **normatif**

araçsal zorunluluk ya da **normatif olmayan araçsal zorunluluk** olarak isimlendirilebilir. Fiziksel/metafiziksel zorunluluklarda ise bir buyruğun olmadığı varsayılmalıdır.

Şimdi Fichte'nin hak kavramını çıkarsarken öne sürdüğü üç teoremi hatırlayalım:

1) Sonlu rasyonel bir varlık, kendisine özgür bir etkililik atfetmeden kendisini koyamaz (GNR:18).

2) Sonlu rasyonel bir varlık, başkalarına da özgür bir etkililik atfetmeden ve dolayısıyla kendisi dışında sonlu rasyonel varlıkların var olduğunu varsaymadan duyusal dünyada kendisine özgür bir etkililik atfedemez (GNR: 29).

3) Sonlu rasyonel bir varlık, kendisini, diğer rasyonel varlıklarla özel bir ilişki—hukuki ilişki—içerisinde koymadan bu varlıkların kendisinin dışındaki varlığını varsayamaz (GNR 39).

GNR'nin ilk bölümünü oluşturan bu üç teorem, sonlu rasyonel varlık olabilmenin koşullarını öne sürer ve şu biçimde ifade edilebilirler: "Sonlu rasyonel bir varlık olabilmeniz için x koşulunu karşılamalısınız."; "x için y koşulunu karşılamalısınız." ve "y için z koşulunu karşılamalısınız." Henüz rasyonel olmayan bir varlığın özgür seçim kapasitesi olmadığı ve öne sürülen koşulların rasyonel bir varlık olmanın zorunlu koşulları olduğu düşünüldüğünde, buradaki '...malısın' ifadesinin **fiziksel/metafiziksel zorunluluk** kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. *GNR*'nin ikinci bölümündeki iki teorem de birinci bölümdekilerle aynı biçimdedir (53, 58) ve dolayısıyla bu teoremler de fiziksel/metafiziksel zorunluluk kapsamındadır. Öte yandan, Fichte hukuki politik bir toplum yaratmanın rasyonel varlıklar arasındaki bir uzlaşıya bağlı olduğunu öne sürmektedir (GNR: 169). Bundan dolayı *GNR*'nin üçüncü bölümündeki zorunluluğun fiziksel/metafiziksel zorunluluk olmadığı görülür. Bu bölümdeki zorunluluk, rasyonel varlıkların bir arada özgürce yaşamasını kalıcı hale getirmek için yapılması gerekenleri ortaya koyduğundan araçsal bir zorunluluktur. Diğer yandan bu zorunlulukların nihai amacı, kendinde değer olarak koyutlanan 'özgür kişilik' kavramını daha ileriye götürmektir ve bu nedenle *GNR*'nin üçüncü bölümünde oluşturulan alan normatiftir. Özetle Fichte'de hukuk, kısmen metafiziksel zorunluluklar alanı (*GNR*'nin

birinci ve ikinci bölümünde), kısmen de araçsal zorunluluklar içeren normatif bir alandır (*GNR*'nin üçüncü bölümünde), ve bu sayede ahlaki zorunluluklardan oluşan ahlak alanından ayrılır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, hukuki normatifliğin, ahlaki normatifliğin temel aldığı ahlaki özerklikten farklı ve zaman zaman onunla çatışan bir değerde—özgür kişilikte—temellenmesidir.

Buraya kadar yapılan değerlendirme, *GNR*'nin zorunluluklar bağlamında ahlak alanından bağımsız olduğunu göstermiş olsa da bu eserin bir bütünlük oluşturmadığını da ortaya koyar. Hukuk alanı tümdengelim yöntemiyle oluşturulmuşsa, ilk iki bölümdeki fiziksel/metafiziksel zorunluluklardan üçüncü bölümdeki araçsal zorunlulukların nasıl çıktığı ya da ilk iki bölümden üçüncü bölümün çıkmayacağı gösterilmelidir.

Literatürde hukuki zorunluluğun niteliği ve bunun Fichteci ayrılık tezinin temellendirilmesindeki rolü hakkında yoğun bir tartışma vardır. Buradan sonra literatürdeki diğer iddialar ele alınarak görüşümüzün bu tartışmada nerede konumlandığı gösterilecektir.

Estes (2006), Fichteci hukuk sistemindeki buyrukların kendinde iyi bir eylemi amaçlamadığını; tıpkı Kant'ın koşullu buyrukları gibi işlediğini; hukukun amaçlarla değil amaçları gerçekleştirme yoluyla ilgili olduğunu ve bu nedenle hukukun ahlaktan tamamen bağımsız olduğunu savunur (2006: 66-69). Bu değerlendirmede, hukuk araçsal zorunluluklar alanı olarak ele alınmıştır. Ancak yukarıda gördüğümüz üzere *GNR*'nin ilk iki bölümü metafiziksel zorunluluklar üzerine kuruludur. Bu nedenle Estes'in savı bu yönden sadece bir dereceye kadar doğrudur. Ancak Estes'in iddiasında kabul edilmemesi gereken daha ciddi bir sorun vardır. Estes ahlaksal olanı amaçlarla, hukuksal olanı araçlarla ilişkilendirirken hukukun kendinde bir amacı olduğunu[82] gözden kaçırır ve

[82] Fichte hukukun kendinde bir amacı olduğunu dile getirmez; fakat, hukuku ahlaktan bağımsızlaştırdığı, mümkün hukuk sistemlerini tek bir yapıda ele aldığı ve bu yapının tek bir değerde (özgür kişilik) temellendiği göz önüne alındığında, hukukun kendinde bir amacı olmadığını söyleyebilmek için ya bu değer, ahlaka tabi kılınmalıdır ya da bu kavramın rastgele seçildiği ve hukukun kendinde bir değerinin olmadığı kabul edilmelidir. Her iki seçenek de Fichte'nin genel tavrıyla uyumlu değildir. Fichte en temel ilkeyi Ben=Ben olarak belirlerken, hem ahlakı hem de hukuku doğrudan bu ilkeye tabi kılmıştır. Ahlak

Fichte'nin ayrılık tezinin temeline de bu varsayımını yerleştirir. Öyleyse Estes'in hukuku normatif olmayan bir zorunluluk alanı olarak belirleyen görüşü bizimkiyle bağdaşmaz.

Nance (2015), hukuki zorunluluğun niteliğine dair sorunu, modal ikilem dediği bir tartışma içerisinde sunar. Fichte'nin hukuk sistemi baştan aşağı metafiziksel zorunluluklar alanıysa empirik gerçeklik bunu yanlışlar, zira empirik dünyada bir özbilincin başka özbilinçlerin mülkiyet alanlarını ihlal edebileceği varsayılır; bu sistem normatif bir zorunluluk ortaya koyuyorsa, bu zorunluluk hukuk sisteminin ilk kısımlarındaki metafiziksel zorunluluk içeren öncüllerden çıkmaz (615-616). Ardından Nance, bu konuya ilişkin iki farklı yorumu değerlendirir. Birinci yorum Darwall (2005)'a aittir. Darwall Fichteci hukuk sistemini tümüyle normatif bir alan olarak ele alır. İkinci yorum Franks (2005)'e aittir. Franks, hukuk sistemini metafiziksel bir zorunluluk alanı olarak ele alır ve Fichte'nin hukuk sistemini oluşturma amacının, hukuk sistemindeki metafiziksel zorunluluklar ile içinde yaşadığımız toplumun hukuki normatif zorunlulukları arasında bir paralellik olduğunu göstermek ve bu sayede hukuki normatif zorunlulukların rasyonel özümüze uygun olduğunu kanıtlamak olduğunu iddia eder (2012: 618-620). Nance'in buradan vardığı sonuç, Darwall'ın modal ikilemi ortadan kaldırdığı, ancak Fichte'nin metafiziksel zorunluluk içeren tümdengelimiyle, onun normatif hukuk anlayışı arasında bir bütünlük kuramadığı; Franks'in ise bu bütünlüğü kurduğu, fakat modal ikilemi ortadan kaldıramadığıdır (621). Nance hem modal ikilemi ortadan kaldıracak hem de metafiziksel zorunluluk ve normatif zorunluluk arasındaki bütünlüğü kurabilecek bir yorum ortaya koymak ister ve bunun tek mümkün yolunu Fichte'nin ayrılık tezini reddetmekte bulur (621). Nance, haklı bir biçimde, *GNR*'nin belirli bir noktaya kadar metafiziksel yorumunu ve bu noktadan sonra normatif bir yorumunu benimser. Metafiziksel tümdengelimden, normatif bir sonucun nasıl çıktığını

Ben'in pratik kapasitesini ifade ederken, hukuk bu kapasitenin Ben'in belirlenmesi aracılığıyla mümkün ve sürekli kılınmasını ifade eder. Ben'in özbilinç sahibi olması ve özbilincini geliştirmesi hem ahlaki ilke hem de hukuki ilkenin var olması ve ilerletilmesine bağlıdır.

göstermek için kabaca şu şekilde bir argüman üretir: Kendini-koymanın belirli dereceleri vardır ve tümüyle özgür olmak seçime bağlı olsa da minimal anlamda özgür olmak seçime bağlı değildir; zira bu durumda seçme gücü varsayılamaz. Minimal anlamda özgür olduğumuz kabul edildikten sonra, kendimizi daha özgür kılmak için ahlaki bir gerekçemiz yoksa, tek ulaşabileceğimiz şey koşullu bir buyruktur ve bu nedenle kendimizi daha fazla özgür kılmayı bir ödev olarak benimsememiz gerekir (622-626).

Nance'in özgürlüğün niceliksel olduğu görüşü, Fichte'nin temel felsefesi ve hukuk sisteminde açık bir şekilde doğrulanır.[83] Özgürlük, seçme gücü aktüel hale gelene kadar, rasyonel bir varlık olmanın metafiziksel olarak zorunlu koşuludur; ancak buradan sonrası kişinin özgür kalmayı ve 'özgür kişilik ilkesini' ilerletmeyi tercih etmesine bağlıdır. Dolayısıyla Nance'in metafiziksel zorunluluk ile normatif zorunluluk arasındaki ilişkiyi özgürlüğün nicelikselliği üzerinden kurması doğru bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, Nance'in hukuki normatifliği tesis edebilmek için hukukun koşulsuz buyruğu temel alması gerektiğini ve dolayısıyla hukuku ahlakla temellendirip özgür olmayı bir ödev olarak koyutlamamızın şart olduğunu ileri sürmesi kabul edilebilir değildir. Bu başlığın ilk paragrafında yapılan ayrımda araçsal zorunlulukların da normatif bir alan oluşturabileceğini iddia etmiştik ve Nance'in tezinin kabul edilemez olduğunu göstermek için bu iddia ayrıntılandırılmalıdır.

Örneğin, mutluluğu temel alan faydacı ahlak teorisini düşünelim. Bu teori çerçevesindeki buyrukların mutluluğa ulaşmak için araçsal zorunluluklar ortaya koyduğunu ve bu nedenle koşullu olduklarını öne sürebiliriz. Ancak faydacı ahlak teorisinin normatif bir alan oluşturmadığını söylemeyiz. Faydacı ahlak teorisinin

[83] Üçüncü temel ilkede Ben-olmayan'ın Ben'i ortadan kaldırmaması, Ben'in bölünebilir olarak koyulmasına bağlı kılınmıştır. Ben'in bölünebilir olarak koyulması, onun kısmen belirlediğini kısmen de belirlendiğini anlatır. Bu, özgürlüğün bölünebilir ve dolayısıyla niceliksel olduğunu ifade eder. Özgürlüğün niceliksel olduğu, tezin 2.3.1, 2.4.1 ve 3.1.3 numaralı bölümlerinde de görülebilir. Örneğin, 2.3.1'de ele alınan teorik alanın temellendirilmesinde Fichte'nin kendi sistemini eleştirel niceliksel idealizm olarak ortaya koymasının temelinde özgürlüğün niceliksel olduğu görüşü yatar. Bu görüş, hem ahlaki özgürlük hem de hukuki özgürlük için geçerlidir. Ahlaki anlamda, etik belirlenim zincirine ne kadar tabi olunursa o kadar özgür olunur; hukuki anlamda, mülkiyet alanları rasyonel sonlu varlıklar arasında ne kadar eşit dağıtılıp korunabiliyorsa o kadar özgür olunur.

mutluluğu kendinde değer olarak ele aldığını ve bu nedenle bu teori çerçevesindeki iyi eylemlerin "Mutlu olmalısın!" şeklindeki koşulsuz buyruğa dayandığını söylememiz anlamsızdır. Çünkü mutluluk somut bir içeriğe sahiptir. Aynı şekilde "Hukuki anlamda tümüyle özgür bir birey olmalısın!" koşulsuz bir buyruk olamaz; çünkü bu tür bir özgürlük duyusal dünyanın koşullara göre paylaştırılmasını ifade eder, yani somut bir içeriği vardır. Aynı zamanda bu buyruk, koşulsuz buyruğu da temel alamaz; çünkü hukuki özgürlük, belirli bir Ben'in özgürlüğüdür. Koşulsuz buyrukta temellenen özgürlük biçimi ise empirik olarak belirlenmeyi reddeden ahlaki özgürlüktür.

Fichte felsefesinde hukuki özgürlük ahlaki özgürlüğün izin vermediği bir şeyi talep edebilir. Bunun mümkün olması hukuki özgürlüğün kendinde bir değeri olmadığını göstermez. Hukukun kendinde bir amacı olması için onun pratik bir ilke olan Ben=Ben'i doğrudan temel alması yeterlidir. Keza ahlakın kendinde bir değeri olması da aynı şekilde bu ilkeyi doğrudan temel almasından kaynaklanır. Öte yandan, Nance'in iddiası, normatif alanın bir bütün olması gerektiğini ve bu alanın da ahlak alanı olduğunu örtük olarak varsayar. Yani bir sistemde kendinde değere sahip tek bir temel ilkeye izin verir ve bunun ahlaki bir ilke olduğunu öne sürer. Ancak temel ilke Ben=Ben olarak kabul edildiğinde, onun antitezini kendi içinde taşıması birbirinden bağımsız iki farklı değer doğurur.[84] Çünkü Ben ortadan kaldırılmayacaksa, hem ahlaki özgürlük hem de hukuki özgürlük şart olur. Bu iki özgürlük anlayışını bütünüyle uzlaştırmak ise imkansızdır. Bu uzlaşım sadece bir ideal olarak belirlenebilir, ancak bu ideale ulaşmak Fichteci transandantal mantık gereği mümkün değildir. Ben'in var olması daima onun belirli bir Ben olmasına bağlıdır. Belirlenmeme idealinin tam olarak gerçekleşmesi Ben-olmayan'la birlikte Ben'in de ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu nedenle Ben olmak için *Anstoß* ve *Aufforderung* zorunludur. Buna bir itiraz olarak, "Kendinde bir değer koyutlamak o değeri temel alan bir ahlak alanı oluşturmaktır" denilebilir. Bu itiraz kabul edilebilirdir, ancak bu durumda

[84] Tezin 2.2.4 bölümünde Ben=Ben'in antitezini kendisi içinde taşıyan bir ilke olduğu ve 3.3 numaralı bölümünde bu temel ilkenin tek bir normatif alan oluşturmaya izin vermediği savunulmuştur.

Fichte'nin birbirinden bağımsız ve birbirine karşıt emirler verebilen iki ahlak alanı oluşturduğunu söylemek gerekir. Bu konu tezin 3.8 numaralı başlığında tartışılmıştır.

Nomer (2013), Fichte'nin hukuki zorunluluk alanının bir bütünlük arz edip etmediği sorununu, hukukun ilk bölümünün transandantal bakış açısıyla, politik bölümünün ise sıradan bakış açısıyla (toplumsal ve tarihsel bakış açısıyla) yazıldığını ileri sürerek aşmaya çalışır (2013: 239). Bunu yaparak Fichteci hukuk sisteminin iki farklı zorunluluk alanı (fiziksel/metafiziksel zorunluluk ve normatif zorunluluk) oluşturduğu iddiasını da desteklemiş olur. Nomer hukukun normatif zorunluluk vazettiğini kabul etmesine rağmen, Nance'den ayrı olarak, bunun ayrılık tezini iptal etmeyi gerektirdiğini düşünmez. Hem hukukun hem de ahlakın kendini-koyan öznellik fikrinden türetildiğini, her iki alanın da kendine özgü bir amacı ve normatifliği olduğunu savunur. Bu iki normatif alan arasındaki ayrımı ise, hukukun toplumsal olarak kurulduğunu, fakat ahlakın bu şekilde kurulmadığını temel alarak ortaya koyar (251, 254). Neuhouser (2016) da Nomer'le benzer iddialarda bulunur; hukuk ve ahlakın farklı öznellik anlayışlarını temel aldığını öne sürer. Hukukun biçimsel özgürlüğe sahip kişiyi, ahlakın ise maddi olarak özgür özerk özneyi yaratmayı hedeflediğini ifade eder (50). Nomer ve Neuhouser'ın yorumu, hukuk sistemindeki '...malısın!'ın anlamı konusunda bizim savunduğumuz fikre denk düşer. Hukuk sistemi, ahlaki zorunluluklar olmasa bile normatif zorunluluklar üretir ve bu zorunlulukların ahlaki bir temele dayanması gerekmez. Öte yandan, Nomer ve Neuhouser'ın ahlak ile hukuk arasındaki hiyerarşi konusunda bizimle aynı fikirde olmadığını belirtmek gerekir. Bu konu bir sonraki başlıkta tartışılmıştır.

3.4.2. Hukuk-ahlak hiyerarşisi sorunu

Hukuk tıpkı ahlak gibi belirli bir değerde temellenen emirler veriyorsa ve bu değer ahlakı temellendiren değerden farklıysa, hukuk ve ahlak arasındaki olası bir çatışmada hangisini temel almamız gerektiğine dair bir öneriye sahip olmamız gerekir.

Nomer öznellik fikri üzerinden ahlaki ve hukuki normatifliğin birbirini tamamlayıcı

niteliğe sahip olduğunu göstermeye çalışır; ancak bu alanlar birbiriyle çatışan emirler verdiğinde hangisine göre eylememiz gerektiğini ifade etmez. Hem akılsal hem duyusal varlık olduğumuz sürece insani öznelliğin farklı görünümlerinin var olacağını söylemekle yetinir (2013: 254). Neuhouser ise ahlaki ilkenin kökenindeki 'ahlaki özerklik' ve hak kavramının temelindeki 'bireysel kişilik' kavrayışının, en üst ilke konumundaki 'kendini-koyan öznellikten' türetildiğini kabul ettiği için, Fichteci sistemin ahlaki özerlikten çıkarsanamayacak bir değeri benimsediğini savunur (2016: 50-51). Hem Neuhouser hem de Nomer ahlak ve hukuk çatıştığında Fichteci felsefeye göre nasıl bir takip sırası benimsenmesi gerektiğine dair bir görüş ortaya koymazlar. Daha ziyade, hukukun ahlaktan daha geniş bir hareket alanı sunduğunu ve bu nedenle ahlaki emirlerin hukuki emirleri kapsadığını örtük olarak varsayarlar. Fichte'nin şu ifadesi bu varsayımlarını destekliyormuş gibi görünür: "Aklın amacına ahlaki bir dünyada ulaşılacaksa, ... hukuki bir dünya zaten var olmalıdır. Hukuki dünya ahlaki dünyayı öncelemelidir." (WLnm: 470). Bu ifadeden yola çıkarak hukukun ahlakın koşulu olduğu ve ahlakla çatışmak yerine ona zemin hazırladığı sonucuna varılabilir. Fichte'de hukukun ahlaka zemin hazırladığı doğru olsa da onun hiçbir zaman ahlakla çatışmayacağı doğru değildir.

Neuhouser ve Nomer'den farklı olarak, hukukun ahlaka aykırı emirler verebileceğini önceki bölümlerde öne sürmüş ve bunun Fichteci temel ilkenin kaçınılmaz sonucu olduğunu söylemiştik. Bu bölümde ise ahlak ve hukuk arasındaki bu hiyerarşiyi daha açık kılmayı ve bu konuya ilişkin yanlış anlaşılmaları önlemeyi hedefliyoruz.

Hemen belirtmek gerekir ki, Fichte felsefesi tartışılırken ele alınan 'ahlak-hukuk hiyerarşisi', ahlak ile hukuk çatıştığında hangisini seçmemiz gerektiğine dair bir cevap sunmuyor olabilir. Örneğin, Nomer ahlakın, hukuktan farklı olarak, insani öznelliği tanımlayan yetileri ve eğilimleri doğrudan ve tümüyle sergilediği için hiyerarşide daha üstte olduğunu ifade eder (2013: 254). Başka birisi Fichte felsefesinde asli olanın pratik felsefe olduğunu; ahlakın doğrudan pratik alana ilişkin olduğunu fakat hukukun böyle

olmadığını ve böylece ahlakın hukuktan değerli olduğunu savunabilir. Bir başka kişi ise nihai amacın ahlaki bir dünya yaratmak olduğundan bahisle hukukun ikincil olduğunu öne sürebilir. Bu açıklamalardan hiçbiri 'hiyerarşi'yi bizim kullandığımız anlamda kullanmaz. Normatif zorunluluklar çatıştığında bir kişi için önemli olan şey eylemlerine nasıl yön vereceğidir. Kişinin hangi normatif ilkeyi temel alması gerekiyorsa, o ilke hiyerarşide daha üsttedir. Bu açıdan bakıldığında, hukuki ilke, ahlaki ilkeden üstündür. Bu iddianın savunulması için ahlak-hukuk ilişkisi daha fazla belirlenmelidir.

Ahlak-hukuk hiyerarşisi konusundaki tartışma, 'Hangisi diğerinin koşuludur?' sorusuyla sürdürülebilir. Bu durumda karşımıza dört olasılık çıkar. (1) Sadece ahlak hukukun koşuludur; (2) Sadece hukuk ahlakın koşuludur; (3) Ahlak ve hukuk birbirini karşılıklı-koşullar. (4) Ne ahlak ne de hukuk birbirinin koşulu değildir. Nomer ve Neuhoser'ın yaptığı hata (2)'yi benimsemeleridir. Çünkü (2) kabul edildiği vakit, ideal bir hukuki emrin ahlaki emirle çelişemeyeceği ima edilir.

Ahlakın veya hukukun var olması için 'ahlaki özerk özne + özgür kişi' olarak Ben'in var olması gerekir, yani Ben'in varlığı her ikisinin de zorunlu koşuludur. Diğer yandan hem ahlak hem hukuk Ben'in zorunlu koşullarıdır. Buradan şu sonuçlar çıkar:

(i) Ben ve ahlak karşılıklı koşullama ilişkisi içerisindedir.

(ii) Ben ve hukuk karşılıklı koşullama ilişkisi içerisindedir.

Geleneksel ve modern mantık bize (i) ve (ii)'den, (3)'ün çıkacağını söyler. Ancak bu çıkarım Fichteci transandantal mantık açısından sadece kısmen doğrudur. Çünkü Ben, 'ahlaki özerk özne + özgür kişi' olarak kendisiyle kısmen çatışma içerisindedir. Diğer bir deyişle, temel ilke hem bir sentezdir hem de antitezini kendi içinde taşır. Bu nedenle (i) ve (ii)'den (3) ile beraber (4) de çıkar. Hem (3)'ün hem de (4)'ün doğru olması şu anlama gelir: Hukuki ve ahlaki emirlerden sadece bazıları birbirini karşılıklı koşullar. (4)'ün doğru olduğu durumlarda ise ahlaki ve hukuki emirler çatışabilir.

Fichte'nin yazılarında ahlak-hukuk hiyerarşisi sorununu çözmemize yardımcı

olabilecek kaynaklardan biri *WLnm*'nin "Wissenschatfslehre'nin Altbölümlerinin Çıkarsanması" başlıklı bölümüdür. Fichte bu bölümde ahlak ve hukuk gibi bilimlerin *Wissenschaftslehre*'deki konumunu tartışmaktadır. Şimdi bu tartışma incelenecektir.

Fichte açısından, teorik felsefe dünyanın nasıl olduğunu ve nasıl olabileceğini; pratik felsefe ise onun nasıl kurulması gerektiğini inceler. Ahlak pratik alana aittir; çünkü kişinin kendisini nasıl sınırlandırması gerektiğini tartışır. Kendini-sınırlandırma belirli bir şekilde eylemeyi gerektirir ve kişinin nasıl eylemesi gerektiği onun vicdanıyla doğrulanır. Bu nedenle duyulur dünyada ahlaki bir emre göre eylemenin anlamı kişiden kişiye değişir ve herkesin farklı ödevleri olabilir. Ahlak bilimi ise ahlaki emirlerin biçimini soyut olarak kurmaya çalışır; yani, aklı genel olarak ele alır ve buradan kişisel maddi eylemlere dair bir sonuç çıkmaz. Hukuk ise bireysel amaçları birleştirmenin maddi bir yolunu arar ve bu nedenle hem teorik hem de pratiktir. Bireylerin isteklerini dünya içinde mekanik bir şekilde uzlaştırmaya giriştiğinden teoriktir; bu uzlaşının kendiliğinden gerçekleşemeyecek olması nedeniyle pratiktir. Hukuk, doğa ve aklı bir araya getiren özel bir konuma sahiptir. Bu nedenle o bir koyut felsefesidir. Teorinin, pratik alanı ve dolayısıyla özgürlüğü yönettiğini koyutlar. (WLnm: 467-471).

WLnm'deki bu değerlendirme ahlaki ve hukuki emirler çatıştığında hangisine göre eylememiz gerektiğini gösterme açısından yeterlidir. Öncelikle ortada hukuki bir emir varsa, bu mesele benim dışımda en az bir rasyonel varlıkla (A) ilişkilidir. Burada ahlakın hukukla çatışması şu anlamlara gelebilir: (1) Sadece benim vicdanımda doğrulanan ahlaki emir, bu hukuki emirle çatışır. (2) Sadece A'nın bana vicdanında doğrulandığını söylediği ahlaki emir, bu hukuki emirle çatışır. (3) Hem benim vicdanımda doğrulanan hem de A'nın bana vicdanında doğrulandığını söylediği ahlaki emir, bu hukuki emirle çatışır. (1) ve (2)'de neden bu hukuki emre göre hareket etmemiz gerektiği açıktır. A ile ahlaken uzlaşamamışımdır ve böylece benim veya A'nın hukuka aykırı eyleminin ahlaki statüsü şaibeli duruma düşmüştür. (3)'te ise A ile hukuki emrin ahlaki olmadığında hemfikirimdir

ve kendi aramızda uzlaşarak bu emre karşı koymak istememiz mümkündür. Bu durumda ortaya çıkabilecek bazı sorunlar mevcuttur. Birincisi, **toplumsal bir eylemin ahlaki statüsü daima şaibelidir**. A'nın vicdanını gözlemleyemem. Kendi vicdanıma göre eylediğime emin olsam bile A'nın bana vicdanında doğrulandığını söylediği emir konusunda yalan söylemediğini bilemem. Bu nedenle, A ile beraber gerçekleştirdiğimiz hukuka aykırı eylemin A açısından ahlaksızca olabileceği riskini göze almışım demektir ve bu eylemin ahlaki statüsü hala şaibelidir. İkincisi, **hukuki emrin diğer rasyonel varlıkları ilgilendiren bir boyutu vardır.** Örneğin, üçüncü bir kişi (B), toplumsal alanda belirli bir şekilde eylerken A'nın ve benim hukuki ölçütlere göre eyleyeceğimizi varsayarsa ve A'nın herhangi bir eylemi sonucuna ulaşmadan önce A ile olan ilişkimin dolayımından geçerse, bu sonuç B için öngörülemez olur ve bozulan toplumsal düzen gelecekteki ahlaki eylemlerimi riske atar. Üçüncüsü, dünyada sadece iki kişi kalsak bile, **hukuki emre göre düzenlenmeyen bir ilişkinin sürekliliği sağlanamaz.** Çünkü hukuki ilişki, tanım olarak, özgür varlıklar arasındaki ilişkinin sürekliliğini temel alır. Bu sürekliliğe engel teşkil etmeyen ahlaki emirler zaten hukukla çatışma halinde değildir. Sonuç olarak, ahlak ve hukuk çatıştığında hukuka göre eylememiz gerekir. Çünkü bu çatışma ancak ve ancak toplumsal alanda ortaya çıkabilir ve bir çatışma durumunda ahlakı takip etmek onun öznel yapısı gereği imkânsız bir hal alır.

3.5. Fichteci Ayrılık Tezinin Literatüre Sağlayacağı Katkı

Bu başlık altında Fichteci ayrılık tezinin, hukuk-ahlak ayrımı konusunda literatüre bir katkı sunup sunmadığı araştırıldığından, öncelikle hukuk kavramına ilişkin dilsel uzlaşmazlıkları minimum seviyeye indirme adına felsefi bir refleksiyonda bulunulmuştur. Bu sayede hukuk-ahlak ayrımı tartışmasında dilsel uzlaşmazlıkların önüne geçilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak, literatürdeki hukuk-ahlak ayrımını temel alan tezlere odaklanılmıştır. Son olarak bu tezlerle Fichteci ayrılık tezi karşılaştırılarak, Fichteci tezin literatüre bir katkı sunup sunmadığı belirlenmiştir.

3.5.1. Hukuk Kavramındaki Dilsel Uzlaşmazlıklar

Hukuk felsefesinde ortaya çıkan birçok tartışmanın temel kaynağı, düşünürlerin hukuk kavramını farklı şekillerde ele almalarıdır. Burada hukuk kavramı üzerine yapılan tartışma sonraki iki başlıkta yapılacak tartışmaya bir ön-hazırlık niteliğindedir.

Hukuk kavramı, ideal bir kavram olarak veya var olan belirli sistemlerden soyutlanarak elde edilmiş empirik bir kavram olarak düşünülebilir. Hukuk empirik bir kavram ise, bu kavramı elde ederken hangi sistemleri göz önünde bulundurmalıyız? Yani hangi sistemleri hukuki sistemler olarak kabul edeceğiz? Bir sistemi gösterip 'Bu hukuk değildir' veya 'Bu hukuktur' yargısında bulunuluyorsa, bu yargıların doğruluk değeri, işaret edilen şeyin hukuk olarak isimlendirilip isimlendirilmemesine bağlıdır. Bu ise hukuk isminin neye verilip neye verilmeyeceği üzerine yapılacak bir uzlaşı ile ilgilidir. Örneğin, belirli bir insan topluluğu, hukuk kavramı kaplamında değerlendirdikleri sistemlere bakarak, ceza hukukunun olmadığı bir hukuk sisteminin var olmadığını ve bu nedenle de var olamayacağını iddia ediyorsa, ceza sisteminin olmadığı bir hukuk sisteminin olabileceğini iddia eden bir kişiyi sadece dili bilmeme ve öğrenmeme ile suçlayabilir. Sonuç olarak hukuk kavramı üzerinde bir uzlaşı varsa, hangi sistemin hukuk olduğu hangisinin olmadığı tartışması gereksizdir; böyle bir uzlaşı yoksa, bu tartışma sonuçsuzdur.

Hukuk kavramı üzerine yapılacak bir çözümlemede uzlaşı olacaksa, onun kapsadığı tikel sistemler üzerinde bir uzlaşı olmalıdır. Bu uzlaşı hukuku sadece birkaç özelliği ile tanımlayan gevşek bir uzlaşı olabilir. Hukuk kapsamında değerlendirilecek tikel hukuk sistemleri üzerine yapılacak çözümlemelerde, onların hangi parçalardan oluştuğu, bu parçaların birbiri ile nasıl ilişkiler kurduğu, bu parçaların ve bu parçalar arasında kurulan ilişkilerin hukuki bir sistemin hangi fonksiyonlarını yerine getirdiği gözlemlenebilir. Bu sayede hangi parçaları çıkarıldığında ona hala hukuk sistemi denmeye devam edileceği, hangi parçaları çıkarıldığında ona artık hukuk sistemi denmeyeceği üzerine anlaşılabilir.

Bu durumda baştaki gevşek uzlaşı, eskisinden daha sıkı bir hale getirilebilir, yani hukuk kavramının içlemi uzlaşı ile artırılabilir. Örneğin, Austin, pozitif hukukun üç temel unsurunu egemen güç, emir ve yaptırım olarak belirlemiştir (Adams, Green, 2019). Bu belirleme, hukuk kavramının kaplamını önceden varsaymıyor ama bu unsurlar sayesinde belirliyorsa, bu unsurların üzerinde zaten anlaşılıyor olması gerekir. Bu şekildeki bir tartışma anlamsız olur. Ancak, bu unsurların kendisinden çıkarıldığı sistemlerin hukuk sistemleri olduğu üzerine anlaşılmışsa (yani hukuk kavramının kaplamı üzerine anlaşılmışsa), Austin'in bu tanımı, daha ayrıntılı bir şekilde yapılmış bir gözlemin sonucu olarak düşünülebilir ve hukuk kavramının kaplamı üzerine çoktan anlaşmış olan kişilerin içlemin bu şekilde genişletilmesine razı olabileceği varsayılabilir. Hukuk kavramı empirik bir kavramsa yalnızca böyle bir tartışma anlamlı olabilir.

Hukuk kavramı ideal bir kavram ise, ideallerin çatıştığı bir dünyada hukuk, kendi idealime bir isim verme anlamına gelecektir. Böylece 'bu hukuktur' yargısı, 'bu benim idealime/amaçlarıma/ahlakıma uygun olandır' yargısı ile eş anlama gelecektir. Hukuk üzerinde yapılan tartışma ise, ideallerin uyumsuzluğunun bir kavram üzerinden yinelenmesini ifade edecektir. Gereksiz görülebilecek bu tür bir tartışmanın en az iki gerekçesi olabilir. Birincisi, kişi kendi idealini gizlemek istiyor olabilir; ikincisi ve daha güçlü olduğunu düşündüğüm gerekçe, tartışmaya taraf olan kişilerin hukuk kavramının empirik bir sistemi işaret ettiklerini düşünerek, ideallerini bu sistem içerisinde daha kolay gerçekleştirebileceklerini ümit etmeleridir. İkincisi doğru ise, ideallerini gerçekleştirmek isteyenlerin bile, hukukun empirik bir kavranışını kabul ettikleri söylenebilir. Böylece hukukun pozitif bir şekilde tartışılmasının, hukuku ideal bir kavram olarak kullananlar için de gerekli olabileceği görülür. Sonuç olarak, cinsel saldırı suçu işleyen birine af çıktığını gördüğüm zaman 'Bu hukuk değildir' dediğimde, bu suçu işleyen kişinin affedilmediği ideal bir hukuk sisteminde, bu suçlunun affedildiği sistemin birçok özelliği değişmeden kalır. Kalmıyorsa tartışma anlamsızdır, kalıyorsa pozitif hukukun ideal

olandan bağımsız olarak incelenmesi mümkündür.

Hukuk kavramı üzerindeki bir diğer dilsel uzlaşmazlık normatiflik kavramıyla ilişkili olabilir. 'Hukuk normatif bir sistemdir' denildiğinde, hukukun olması gerekenler yönünde emirler veren bir sistem olduğu ya da hukukun ideal bir sistem olduğu kastediliyor olabilir. Birincisinde hukuk pozitif bir şekilde ele alınırken ikincisinde ideal bir şekilde ele alınır. Bu nedenle literatürde sık sık karşılaşılan pozitif-normatif hukuk ayrımı, pozitif olanla ideal olan—olanla olması gereken—arasındaki ayrımı işaret eder. Ancak bir alt başlıkta (3.5.2) göreceğimiz gibi Kelsen, hukukun normatif bir alan olduğunu söylerken, onun olması gereken yönünde emirler veren bir sistem olduğunu öne sürer, yani hukuku pozitif bir şekilde ele alır.

Son bir dilsel uzlaşmazlık ise ideal hukuk kavramıyla ilgili olabilir. İdeal hukuk, olması gereken hukuk sistemini işaret eder. Ancak bu iki şekilde yorumlanabilir. Birinci olarak, bir grup düşünür bir sistemin hukuk olarak görülmesi için bazı özellikler taşıması gerektiğini varsayabilir. Fakat bu özellikleri taşımayan bazı sistemlere hâlihazırda hukuk deniyor olabilir. Bu durumda, bu düşünürler hukuk olarak adlandırmak istedikleri sistemlere ideal hukuk veya geçerli hukuk gibi isimler verebilir. İkinci olarak, hukukun belirli bir şekilde var olması isteniyor olabilir. Birincisinde, ideal hukuk olarak isimlendirilen sistemin var olmasına yönelik bir talep yoktur; sadece belirli özellikleri taşıdığı düşünülen sistemler 'ideal hukuk' veya 'geçerli hukuk' gibi terimlerle karşılanmak istenir. İkincisinde ise ideal hukuk sisteminin değerli olduğu ve oluşturulması gerektiği söylenir. Birincisinde inceleme tarafsız bir bakış açısıyla yapılır, ikincisinde ise idealist bir bakış açısıyla belirli değerler savunulur.

3.5.2. Hukuki Pozitivizmde Hukuk ve Ahlak Arasındaki Ayrım

Hukuki pozitivizm, hukukun ideallerden bağımsız olarak tarif edilebileceğini öne süren fikirdir. Bunun doğal sonucu olarak, hukukun ahlaktan ayrı değerlendirilmesi gerektiğini

savunan tezler öne sürerler. Fichte'nin yaptığı hukuk-ahlak ayrımının literatüre katkı sağlaması, hukuki pozitivizm kapsamında yapılan değerlendirmelerden farklı değerlendirmeler sunabilmesine bağlıdır. Bu nedenle bu başlıkta hukuki pozitivizm ve bu tez kapsamındaki hukuk-ahlak ayrımlarına değinilecektir.

Hukuki pozitivizm, en temelde, ortaya koyulmuş olan (*posited*), yani hâlihazırda var olan hukuku, pozitif hukuku tarif etmeye çalışır. Ancak hukuki pozitivistler bu tarif konusunda farklı görüşlere sahiplerdir. John Austin hukukun üç temel unsurunu egemen güç, emir ve yaptırım olarak belirlemiş; hukuki emirlerin asıl amacının ne olduğu ve hukuki emirlere neden itaat etmemiz gerektiği gibi hususların, pozitif hukuk üzerine yapılacak bir tartışmanın konusu olmadığını düşünmüştür. Hans Kelsen hukukun normatif bir alan olduğunu ve hukukun bir normun geçerli bir varoluş biçimi olduğunu öne sürmüştür. Kelsen'e göre hukukun geçerliliği, onun temel bir norma bağlanan bir sistem içerisinde sistematik bir şekilde uygulanmasına bağlıdır. Bu temel norm ilk anayasaya uyulması gerektiğidir. H. L. A. Hart, Kelsen'in hukukun normatif olduğu yönündeki görüşüne katılmakla birlikte hukukun temelinde empirik ve geleneksel kurallar olduğunu düşünmüştür. Hukukun otoritesinin en nihayetinde toplumsal normlara dayandığını ve bu normların devlet adamları tarafından uygulanagelen teamüllerde kendisini gösterdiğini savunmuştur. Scott J. Shapiro, hukuku, toplum adına plan yapması için yetki verilen kişi veya kurumların yapmış olduğu toplumsal planlama ile ilişkilendirmiştir. (Adams, Green, 2019).

Hukuki pozitivistler, pozitif hukukun normatif bir boyutu olduğunu düşünenleri de dahil olmak üzere, hukukun geçerliliğini ahlaki bir geçerliliğe indirgemeyi reddetmişlerdir. Hukukun ahlaktan bağımsız bir alan olduğunu savunan bu tez, literatürde ayrılabilirlik tezi (*the separability thesis*) olarak adlandırılır.

Hart'a göre hukuki pozitivizmin beş temel iddiası vardır:

(1) Kanunların insanoğlunun emirleri olduğu iddiası.

(2) Ahlak ve hukuk arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı iddiası.

(3) Hukuki kavramları analiz etmenin değerli olduğu ve bu analizin, hukukun tarihsel, toplumsal ve değer yönlerine ilişkin soruşturmalardan ayırt edilmesi gerektiği iddiası.

(4) Hukuki bir sistemin, doğru hukuki kararların, önceden belirlenmiş hukuki kurallardan mantıksal yollarla türetildiği kapalı mantıksal bir sistem olduğu iddiası

(5) Ahlaki yargıların, olgu ifadeleri gibi akılsal argüman ve kanıtlar aracılığıyla tesis edilip savunulamayacağı iddiası (Hart 57-58).

Ayrılabilirlik tezini (2) savunan her hukuki pozitivist bu iddiaların tamamını savunmadığından, diğer iddialara getirilen eleştirilerin (2)'yi doğrudan ortadan kaldırması beklenemez. Örneğin, Austin'in tezi, ilk üç maddeyi içermesine rağmen, dördüncü ve beşinci maddeyi içermez. Austin'in tezi Bentham'ın faydacılığı üzerine kurulu nesnel bir ahlakı temel aldığından, (2)'yi savunma gerekçesi nesnel ahlakın tesis edilemeyecek olması (5) değildir. Daha ziyade, Austin, hâlihazırda var olan hukukun, ahlak temelinde kurulmamış olduğu durumda da hukuk olarak kalacağını düşünür ve var olan hukukun özsel niteliklerini belirlemeye çalışır.

Kelsen'in ayrılabilirlik tezi, hukuki normların, temel normdan türetildiği iddiasını temel aldığından, (4)'ü öne çıkarır. Kelsen temel norma itaat etme ödevinin, temel norm üzerine kurulan hukuk sistemi tarafından gösterilemeyeceğini savunur (Adams, Green, 2019). Bu nedenle ahlak ve hukuk arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Diğer yandan, bir hukuk temel normdan yükselerek kurulan bir sisteme sahip değilse geçerli değildir, yani hukuk değildir. Kelsen bu yapıyı hukukun özsel niteliği olarak görmüştür.

Hart'a göre (5)'i kabul edersek bir eylemin yanlış olduğunu gösteremeyiz ve bu nedenle ayrılabilirlik tezini (2) kabul etmemiz gerekir; (5)'i reddedersek, yapabileceğimiz tek şey, var olan hukukun ahlaki olarak yetersiz olduğunu göstermek olabilir ve bu nedenle (2)'yi yine kabul etmemiz gerekir (Hart 82-84).

Özetle hukuki pozitivistler ahlak-hukuk ayrımı üzerine olan tartışmada, pozitif hukukun varlığını ve içeriğini toplumsal olgularla açıklayarak, ahlak ile pozitif hukuk arasına bir sınır koymuşlardır. Diğer yandan, ahlak ve ideal hukuk arasında zorunlu bir

bağlantı olduğu iddiasını, bazı pozitivistler kabul ederken (örn. Bentham ve Austin), bazıları reddeder (örn. Kelsen ve Hart).

Pozitivist olmayan hukuk teorisyenleri ise ahlak ve hukukun ayrılmazcasına iç içe geçtiğini iddia ederek ayrılabilirlik tezini reddeder. Diğer yandan, bu teze yakın olan bir diğer tezi, yanılabilirlik tezini (*the fallibility thesis*) savunurlar. Bu tezin başlıca savunucuları Thomas Aquinas, John Finnis, Lon L. Fuller ve Ronald Dworkin'dir. Bu tezin savunduğu temel iddia hukukun adil olması gerektiği ancak olmayabileceğidir. Yanılabilirlik tezini savunan ve pozitivist olmayan teoriler ile ayrılabilirlik tezini savunan ve ahlak ile ideal hukuk arasında zorunlu bir bağlantı kuran Bentham ve Austin'in görüşleri uyum içerisindedir; diğer yandan, ahlak ile ideal hukuk arasında bağlantı kurmayan pozitivistlerin görüşleri ile yanılabilirlik tezini savunanlar arasında uzlaşma yoktur. (Adams, Green, 2019).

Hukuk ve ahlak ayrımı üzerine yapılan bu tartışmayı bir önceki bölümde yapılan tartışma ile harmanlarsak, pozitivist olmayan hukuk teorilerinin tartışmayı kısır bir yere sürüklediğini söyleyebiliriz. Aquinas'ın yanılabilirlik tezi ile Austin'in ayrılabilirlik tezi, ahlak ve hukuk ilişkisi bakımından paralellik arz etmesine rağmen, sonuçları açısından farklıdır. Aquinas, az ya da çok ahlaki olmayan bir sistemin hukuki olmadığını söyleyerek, hukuk üzerine yapılacak olası bir tartışmanın önüne geçer. Austin, ahlaki olmayan hukuk sistemleri ile ahlaki hukuk sistemlerinin ortak özelliklerini arar ve pozitif hukuk üzerine yapılacak empirik bir araştırmaya olanak sağlar.

Bir önceki bölümde yapılan tartışmayla paralel düşünülmesi gereken bir diğer husus normatiflik kavramı hakkındadır. Hukuki pozitivistlerden Kelsen ve Hart, hukukun normatif bir sistem olduğunu öne sürer. Bu tezler ideal bir hukuku savunmaz, hukukun olan haliyle normatif olduğunu iddia eder. Normatif olmayan bir sistemin, hukuki bir sistem olamayacağı söylendiğinde hukuk kavramının ideal kullanımı ve ideal olmayan kullanımı arasında bir ayrım ortaya çıkar. Örneğin, Kelsen, geçerli hukuk sistemi ile

geçersiz hukuk sistemi ayrımına giderken, temel kriterini, bir hukuk sisteminin temel bir norma bağlı bir sistem olup olmaması olarak belirler; ancak temel normun içeriğine dair bir şey söylemez. Hukukun normatif olduğunu normatif bir şekilde ele almaz. Kelsen'in tezinin, Austin'inkinden sadece isimlendirme konusunda ayrıldığı söylenebilir.

Ayrılabilirlik tezini savunan pozitivistler arasındaki ayrım, ahlak ile hukuk arasındaki bağlantının, ideal hukukun ahlakla ilişkisi bakımından zorunlu olduğu ya da zorunlu olmadığı şekliyle sınırlı değildir. Dışlayıcı (*exclusive*) pozitivistler olarak isimlendirilen bir grup düşünür ahlak ile hukuk arasında hiçbir bağlantı olmadığını öne sürer. Bu grubun bilinen en önemli temsilcisi Joseph Raz'dır (Adams, Green, 2019).

Ahlak-hukuk arasındaki ayrıma ilişkin tezleri şu şekilde özetleyebiliriz: (i) Pozitif hukuk ile ahlak ayrıdır, ideal hukuk ile ahlak zorunlu olarak ilişkilidir; (ii) pozitif hukuk ile ahlak ayrıdır, ideal hukuk ile ahlakın ilişkili olması mümkündür; (iii) pozitif hukuk ile ahlak ayrıdır, ideal hukuk ile ahlak ilişkili olamaz. Ayrıca, pozitif hukuku betimlerken yapılan bir ayrıma da dikkat çekmek gerekir: (a) Normatiflik pozitif hukukun özsel özelliğidir; (b) normatiflik pozitif hukukun özsel özelliği değildir.

3.5.3 Fichteci Ayrılık Tezinin Hukuki Pozitivist Tezlerle Karşılaştırılması

Fichte ideal bir hak kavramından yola çıkarak ideal bir hukuk sistemi ortaya koyar; bu ideal hukuk sisteminin ahlakın emirleriyle tezat oluşturabileceğini söyler ve hukuk alanını normatif bir alan olarak belirler. Dolayısıyla Fichte'nin hukuk-ahlak ayrılığı tezini, hukuki pozitivistlerin ayrılabilirlik tezleri arasında konumlandırabileceğimiz en uygun yer (iii-a)'dır; fakat Fichte'nin tezi buna bir yönden uymaz. Fichte'de ahlak ve hukuk alanı özgürlük ve özbilinç üzerinden dolaylı bir bağlantıya sahiptir.

Şunu belirtmek gerekir ki Fichte'nin pozitif bir hukuk tanımı yapmamış olması tartışmayı etkilemez. Hukuku ahlak alanından ayrı bir temelde kurmuş olması yeterlidir. Bu ayrımı yapmış olduğunda, hukuki pozitivistlerden farkı kalmaz. 'Hukuk şu özelliklere sahip olursa geçerlidir' diyen hukuki pozitivistlerin yaptığı tanımlamalar da aslında ideal

tanımlamalardır veya bu özelliklere sahip sistemlerin hukuk olarak isimlendirilmesi yönünde yapılmış tekliflerdir.

Hukuki pozitivist tezler arasında Fichte'nin tezine en yakın olanları, hukukun normatif bir alan olduğunu, fakat geçerliliğinin ahlaki doğruluğa bağlı olmadığını savunan Kelsen ve Hart'ın tezleridir. Kelsen, hukuku olması gereken yönünde emirler veren normatif önermelerden kurulu bir alan olarak görür ve bu tür önermelerin sadece aynı türden önermelerle temellendirilebileceğini öne sürer. Olması gerekenden olana gidilemeyeceğini ve bu nedenle hukuki bir sistemin temelinde koşulsuz bir normun olması gerektiğini savunur. Ancak bu norm ahlaki bir norm değildir, "ilk anayasaya uyulmalıdır" şeklindeki bir buyruktur. Hart'a göre ise hukuki alanın kökeninde belirli teamüller vardır (Adams, Green, 2019). Her iki düşünürün de hukuki alanı ahlak alanından ayrı bir normatif alan olarak ortaya koyması normatif alanı bir bütün olarak düşünmedikleri anlamına gelir. Bu durumda adil bir kararın ahlaksızca olabileceği veya adaletsiz bir kararın ahlaki olabileceği bir senaryo ortaya çıkar. Ancak hem Kelsen'in hem de Hart'ın tezi tamamen düalist kalır ve neden 'ahlaksızca ama adil olanı' veya 'ahlaklı ama adaletsizce olanı' seçmemiz gerektiğini göstermez. Fichte'nin tezi ise bu iki normatif alanı özgürlük ve özbilinç ilkesi olan Ben üzerinden birleştirir ve normatif alanlar arasında bir takip sırası oluşturur. Şöyle ki, Fichte Ben'in sadece karşılıklı özgürlük ilişkisi içinde var olabileceğini, hukukun karşılıklı özgürlük ilişkisinin kavramından türetilen alan olduğunu ve bir Ben olarak var olmak için hukuki alanın var olması gerektiğini savunur. Kelsenci 'temel norm' kavramını kullanmak gerekirse, Fichte'nin hukuki temel normunun "Özgür bir birey olarak var olmaya devam etmelisin!" benzeri bir şey olduğu söylenebilir. Hukuk neden özgür bir varlık olarak var olmaya devam etmemiz gerektiğini söylemez. Yani bu norm hukuk alanıyla sınırlı kalmaz, Ben'in varoluş koşulu olarak ahlak alanının da önkoşulu olur. Buradan varılacak sonuç ise, ancak adil olduğu sürece ahlaki eyleme izin verilebileceğidir.

Fichte'nin hukuku varoluşun bir koşulu haline getirmesiyle birlikte 'Şu an varsam hukuk vardır' sonucu ortaya çıkar. [85] Bu gerçekten de doğrudur, ancak Fichte'de Ben'in tek bir varoluş derecesi yoktur. Ben kısmen vardır, kısmen yoktur. Hukuk ilkel bir biçimde var olabilir ve dolayısıyla Ben de ilkel bir biçimde var olabilir. Ancak hukuki ilke daha fazla ilerletilirse, Ben kendisini yaratabilmesi için daha fazla özgürlük alanına sahip olacaktır.

Sonuç olarak, Fichte'nin ayrılık tezi, çağdaş hukuk felsefesindeki ayrılabilirlik tezlerinden farklıdır ve literatüre zenginlik katabilir. Hukuk ve ahlakı ayırmış olmasına rağmen normatif anlamda düalist kalmaz. Ahlak ve hukukun çatıştığı bir durumda hukuku takip etmemiz gerektiğini söyler. Bu durumda Fichteci ayrılık tezinin pozitivist bir tez olmadığını da eklemek gerekir. Fichteci tez, örneğin hukukun ahlaki erdemlerden farklı olarak kendisine ait erdemleri olduğunu söyleyen, pozitivist olmayan bir teoriyle de karşılaştırılabilirdi; ancak bu durumda sonuç yine aynı kalırdı. Ahlaki bir erdemle hukuki bir erdem çatıştığında, neden birini değil de ötekini seçeyim sorusunun cevabı bulunamazdı. Fichteci tez bu açığı kapatır.

3.6. Fichteci Ayrılık Tezinin Olası Bireysel ve Toplumsal Katkıları

Bir şeyin bireysel veya toplumsal katkılarını incelemek, hayata dair belirli bir tutumla konuya yaklaşmak anlamına gelir. Örneğin, Fichteci ayrılık tezinin daha fazla sayıdaki insanı daha fazla mutlu edeceğini gösterirsem, katkı kavramını 'en fazla sayıdaki kişinin en üst düzeyde mutluluğu' gibi faydacı bir ilkeye göre belirlemiş olurum. Bu nedenle katkı kavramını olabildiğince nesnel olduğunu düşündüğüm çeşitlilik ilkesiyle ilişkilendirerek ele alıyorum. Böylece bu başlıkta Fichteci ayrılık tezinin bireylere ve toplumlara alternatif bir bakış açısı sunup sunamayacağını tartışıyorum.

[85] Tezde 3.4.1'deki tartışma bu sorunu temel alır. Var olduğumun bilincinde olduğum şu an hukuk vardır ve bunu ben tercih etmediğimden hukukun bu aşamaya kadar normatif olduğunu söyleyemem. Yapılan inceleme bilincimin koşullarının bir incelemesidir ve geriye doğrudur; söz konusu zorunluluk normatif değil metafizikseldir. Ancak ve ancak hak kavramına sahip olduğum zaman hak kavramını inceleyecek bir bilince sahibimdir ve dolayısıyla hak kavramına sahip olmalıyım şeklinde bir normatif zorunluluk üretemem.

Fichteci ayrılık tezi, hukuk-ahlak arasındaki uzlaşmazlığı Ben-liğin bir bütün olmamasıyla temellendirir. Ben=Ben ilkesi, Ben'in kendisine eşit olmadığı bir ilkeyle anlaşılır hale gelir. Ben'in içindeki bu kökensel çatışma, ideal anlamda bile olsa iki farklı normatif alan oluşturmamıza neden olur. Fichteci ayrılık tezi aslında bu kökensel çatışmaya işaret ederek, kişinin kendi parçalanmış benliğine karşı bir farkındalık geliştirmesini sağlar. Bu sayede kişi, ahlaki anlayışı ve yaşadığı toplumsal hayat arasındaki gerilimin, kendi benliğindeki gerilimden kaynaklandığını fark eder. Ahlak yasasına tabi olarak sürekli kılabileceği özgürlük deneyiminin tamamen yok olmaması için bazen ondan vazgeçmesi gerektiğini anlar. Özgürlük deneyimini ve nesnel deneyimi bağdaştırması bu şekilde mümkün hale gelir ve bu da özgürlük ve nesnelliğe karşı yeni bir bakış açısı sunar. Bu bakış açısının yarattığı fark, kişinin ahlaki mükemmellik idealini terk etmesi gerektiğini gösterir ve kendisinin öyle tanımladığı "ahlaksızlığıyla" barışık olmasını sağlar. Bunun iyi bir şey olup olmadığı önemli değildir. Nitekim kötü bir şey olsaydı bile Fichteci bakış açısıyla iyinin var olmaya devam etmesi için yapılması gereken kötülüklerden biri olurdu.

Bu bakış açısının topluma katkısı ise, ahlaksızlığıyla barışık olan kişinin ahlak anlayışını diğer kişilere dayatmasına bir engel oluşturmasıdır. Kişi bu bakış açısıyla yola çıktığında ahlaki olduğunu düşündüğü bir eylemi hemen gerçekleştirmek yerine, bu eylemin adil olup olmadığını da sorgular. Bu yüzden yapılması veya yapılmaması gereken eylemlere yönelik iki yeni bakış açısı sunar: Ahlaki fakat adil olmayan eylemler ve adil fakat ahlaki olmayan eylemler. Bir örnek vermek gerekirse, X kişisi, Y ve Z kişisinin evlilik ilişkisi kurmadan cinsel ilişkiye girmesini engellememenin ahlaka aykırı olduğunu düşünsün. X, kendisiyle bu düşünceyi paylaşan yeteri kadar insanla birlikte Anti-Zina adlı bir parti kursun ve bu parti iktidar olsun ve bir kanun oluşturabilecek meclis çoğunluğunu elde etsin. Anti-Zina Partisi'nin, evlilik dışı cinsel ilişkinin yasaklanmasına yönelik bir kanun çıkarması hala adil olmayabilir. Anti-Zina Partisi'nin

ahlaki talebinin gerçekten ahlaki olduğu olasılıkta bile bu geçerlidir. Çünkü iki insan arasındaki cinsel ilişkiyi yasaklamak, kişiler arası özgürlük ilişkisinin kavranışı anlamına gelen hukuka aykırı olsa bile ahlakın gereği olabilir. Ancak böyle bir ahlaklılığın uzun dönemde kendisini yok edeceğini kavrayan X kişisi ve Anti-Zina Partisi'nin destekçileri, "ahlaksızlık" olarak tanımladığı eylemlerle uyum içinde yaşayabilir. Ayrıca Fichteci tez, Y ve Z kişisinin—kendileri açısından ahlaki olsun veya olmasın—hukuka uygun bir şekilde gerçekleştirdiği eylem için ceza almamaları adına onlara alternatif bir savunma pozisyonu verir. Fichteci ayrılık tezi, bu alternatif bakış açılarının iyi olduğunu söylemez, fakat iyinin kendisini yok etmemesi adına onların takip edilmesi gerektiğini söyler.

3.7. Etik Problemlere Katkısı: Kürtaj Örneği

Bu başlıkta Fichteci ayrılık tezinin, güncel etik problemlere katkı sunup sunamayacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun için bir örnek olabilmesi adına kürtaj problemine başvurulmuştur.

Kürtaj tartışmalarında karşılaşılan temel güçlük, embriyonun tam olarak ne zaman fetüs haline geldiği ile embriyo ve fetüsün ontolojik statüsü hakkındadır. Ancak Fichteci ayrılık tezinin katkısını ortaya koyabilmek için tartışmayı bu yönde ilerletmeye gerek yoktur. Embriyonun veya fetüsün rasyonel bir varlık olma potansiyeli nedeniyle yaşama hakkına sahip olduğunu kabul ettiğimiz bir durumda, kürtaj yasaklandığı zaman annenin özgürlük alanının ihlal edilip edilmediğine odaklanmak yeterli olacaktır. Eğer bu alanın ihlal edildiğine karar verilirse, kürtaj ahlaka aykırı olsa bile yasaklanması hukuka uygun olmayacaktır. Bunun örneklenmesi adına Judith Jarvis Thomson'un kürtaj savunusu ve bu savunuya Peter Singer'ın verdiği yanıt incelenebilir.

J. J. Thomson (1971), fetüsün yaşama hakkı olduğunu varsaydığı savunusunda, kürtaj fetüsün ölümüyle sonuçlanacak olsa bile fetüsün yaşama hakkının ihlal edilmediğini ve bu nedenle hamile kadının kürtaj hakkının elinden alınamayacağını savunur. Bu iddiasını desteklemek için çeşitli düşünce deneylerine başvurur. Bunlardan

en çok bilineni **'kemancı'**dır:

> Bir sabah uyanıyorsunuz ve kendinizi baygın durumdaki bir kemancıyla—ünlü bir kemancıyla—aynı yatakta sırt sırta buluyorsunuz. Kemancının ölümcül bir böbrek rahatsızlığı olduğu anlaşılmış; Müzik Sevenler Topluluğu bütün tıbbi kayıtları incelemiş ve sadece sizin kan ve doku örneğinizin kemancıyla uyumlu olduğunu bulmuş. Bu nedenle sizi kaçırmışlar ve kemancının kanındaki zehri temizlemesi için dün gece kemancının dolaşım sistemi sizin böbreklerinize bağlanmıştır. Hastane yöneticisi gelip size şunu söyler, "Bakın, Müzik Sevenler Topluluğu'nun size yaptığı şey için çok üzgünüz—bilseydik buna asla izin vermezdik. Ancak yine de yaptılar ve kemancı size bağlı durumda. Bu bağlantıyı koparmak onu öldürecek. Fakat aldırmayın, bu sadece dokuz ay sürecek. Dokuz ay sonunda rahatsızlığından kurtulmuş olacak ve sizi ondan güvenle ayırabileceğiz. (Thomson, 1971: 48-49)

Bu düşünce deneyi ile yapılmak istenen şey, kürtajın yapılmasına karşı çıkma yönündeki sağduyumuzu, benzer bir durumla test etmektir. Sağduyunun aynı argümanı bir durumda kabul etmesine rağmen diğerinde reddettiğini göstermektir.

Kürtaj karşıtı argüman	**Argümanın Kemancı Örneğindeki Karşılığı**
(1) Her insanın yaşama hakkı vardır.	**(1)** Her insanın yaşama hakkı vardır.
(2) Fetüs bir insandır.	**(2)** Kemancı bir insandır.
(3) Fetüsün yaşama hakkı vardır. (1,2)	**(3)** Kemancının yaşama hakkı vardır. (1,2)
(4) Her insanın bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkı vardır.	**(4)** Her insanın bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkı vardır.
(5) Hamile kadın bir insandır.	**(5)** Siz bir insansınız.
(6) Hamile kadının bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkı vardır. (4,5)	**(6)** Bedeniniz üzerinde tasarrufta bulunma hakkınız vardır. (4,5)
(7) Yaşama hakkı, beden üzerinde tasarrufta bulunma hakkından üstündür.	**(7)** Yaşama hakkı, beden üzerinde tasarrufta bulunma hakkından üstündür
(8) Fetüsün yaşama hakkı, hamile kadının bedeni üzerinde tasarrufta bulunma hakkından üstündür. (3,6,7)	**(8)** Kemancının yaşama hakkı, bedeniniz üzerinde tasarrufta bulunma hakkınızdan üstündür (3,6,7).
(9) Hamile kadının kürtaj hakkı yoktur. (8)	**(9)** Bağlantıyı koparma hakkınız yoktur (8).

Birinci argüman sağduyumuza uygunsa ve ikincisi değilse, birinci argümanın sağduyumuza uygun olma gerekçesi, bir kişinin yaşama hakkının, onun yaşaması için gerekli olan asgari koşulların yerine getirilmek zorunda olunuşu değildir; çünkü öyle olsaydı bu gerekçe ikincisi için de geçerli olurdu.

Thomson buradan yola çıkarak argümanı ilerletir ve bir kişi için iyi olan bir eylemi gerçekleştirebilecek olmamızın, o kişinin bizi ahlaken zorlayabileceği anlamına gelmediğini ortaya koyar. 'Yapmalısın'dan, 'onun hakkı vardır' çıkmaz der (1971: 61).

Thomson'un bu konuyla ilgili verdiği bir diğer örneğe göre ise, iki kardeşten büyük olana bir paket çikolata alındığında, bu paketi kardeşiyle paylaşması gerektiğini düşünmemize rağmen, kardeşinin bu çikolatada hakkı olduğunu düşünmememizdir (1971:60).

Daha sonra Thomson kutsal metinlere başvurarak ahlaki tavırlar arasında, İyi Samiriyelilik ve Makul Samiriyelilik olmak üzere bir ayrım yapar ve kanunun çoğu durumda İyi Samiriyelilik bile beklemezken, kürtaj karşıtlarının hamile kadından İyi Samiriyelilik beklemesinin tutarsız olduğunu öne sürer (1971: 62-65).

Makalenin geneline bakıldığında, Thomson'un örtük olarak ideal hukuk ve ahlak arasında bir ayrıma gittiği söylenebilir. Örneğin, Thomson'un "bunu yapmalısın ama bunu ahlaken yapmak zorunda değilsin" demesiyle, 'bunu ahlaken yapmalısın, ama hukuken bunu yapmaya seni zorlayamazlar' ifadesinin hiçbir farkı yoktur veya Thomson'un " 'yapmalısın'dan, 'onun hakkı vardır' çıkmaz" demesiyle, 'ahlaki olarak yapılması gerekenler, hukuki olarak yapılması gerekenlerden farklıdır' ifadesi aynı anlamlara gelir. Thomson'un hukukun genel olarak Makul Samiriyelilik bile beklemezken, hamile kadından İyi Samiriyelilik bekleyemeyeceğini ortaya koyması, hukukun ahlaki tavırlar takınmasından ziyade hangi tavrı gösteriyorsa bu tavrın kanunun geneline yayılmasının daha önemli olduğunu savunduğunu gösterir. Bu da hukukun sistematikliğinin, onun içeriğinden çok daha özsel bir özelliği olması gerektiğini ifade eder. Thomson'un ahlak ve hukuka bakış açısı bu şekilde değerlendirilirse, onun kürtajın ahlaken kusurlu olup olmadığından çok, hukuken yasaklanıp yasaklanamayacağı üzerine düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak kullandığı kavramlar konunun bu şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Bu yanlış anlaşılmanın bir örneği Peter Singer'da görülebilir.

Singer'ın kemancı deneyine yaptığı itiraza bakılırsa, Thomson'un örtük ahlak-hukuk ayrımını hiçe saydığı açıktır. Singer, Thomson'un haklar üzerine geliştirmiş olduğu teorinin, faydacı ahlak anlayışına uymadığı ve bu nedenle reddedilebileceğini öne sürer. Faydacılığın, kemancıya bağlı kalmayı emredeceğini savunur (2011: 133-134). Bu

itirazın Thomson'un argümanına hiçbir şekilde cevap olamayacağı açıktır. Nitekim biraz önce yapılan değerlendirmede görüldüğü gibi, konu ahlaki bir meseleden ibaret değildir.

Fichteci ayrılık tezinin konuya birtakım katkılar sunabileceği savunulabilir. İlk olarak, Thomson tezini Fichteci tez temelinde oluştursaydı veya argümanlarını Fichteci tezin kavramlarını kullanarak geliştirseydi, birtakım yanlış anlaşılmaların önüne geçilebilirdi ve Singer bu argümana bu şekilde cevap vermezdi. İkinci olarak, Fichteci tezin kavramları kullanılsaydı, 'yapmalısın fakat ahlaken yapmak zorunda değilsin' gibi ifadeler daha anlamlı görünürdü. Üçüncüsü, hukuki olarak sergilemek zorunda olmadığımız birtakım sağduyusal ahlaki tutumları daha anlaşılır kılmak için kutsal kitaplara başvurmak yerine, hukuktan ayrı olan daha bütüncül bir ahlak teorisine sahip olunabilirdi. Sonuçta Fichteci ayrılık tezini takip edecek bir Thomson şunu rahatlıkla söyleyebilirdi: 'Kürtaj ahlaken kusurludur, ancak hukuki olarak yasaklanamaz'.

3.8. Kantçı Ahlak ile Faydacılığın Sentezi Olarak Fichteci Ayrılık Tezi

Fichte'nin hukuk sisteminin, tıpkı onun ahlak sistemi gibi '...malısın' şeklindeki emirlerden oluştuğu ve bu tür emirlerden oluşan bir alanın bir ahlak alanı olduğu iddia edilebilir. İsimlendirme bu şekilde yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Fichte zaman zaman birbiriyle çatışan iki ahlak alanı kurmuş; ikisi çatışmadığında ikisini birden takip etmemiz gerektiğini ifade etmiş; ikisi çatıştığında ise onun hukuk olarak isimlendirdiği alana ait emirleri yerine getirmemiz gerektiğini savunmuştur.

Fichteci hukuk alanı bir ahlak alanı olarak görülürse, bu alan hangi ahlak anlayışını temel alır? Fichte'de hukuk alanı sadece görünümlerle ilgilidir; ortak çıkarı temel alır; niyetlerle ilgili değildir ve eylemin sadece sonuçlarına bakılır; bir arada yaşamayı olanaklı kılan asgari çerçeveyi sağlamakla yetinir; emirleri sadece diğer insanlar da uyarsa geçerlidir ve dolayısıyla koşulludur; ve böylece iyi anlayışı, 'her insana eşit ve en geniş mülkiyet alanını verme' ilkesi üzerine kuruludur. Hukuk alanı kişileri 'korunacak

kişi' kavramı altında birleştirir ve herkesin ortak çıkarı olan 'güvensizlikten kaçma isteğini' temel alır. Dolayısıyla Fichteci hukuk anlayışının, faydacı ahlak anlayışının bir türevi olduğu söylenebilir. Ancak her bireysel olayı, faydacı bir kalkülüse göre hesaplayarak iyi olan eylemin ne olduğuna karar vermek gibi bir tavır içinde bulunmaz. Herkesin ama herkesin asgari düzeyde eşit fayda sağlayabileceği tek bir durum vardır: Bir devlet kurmak ve herkese özgürlük alanı açan hukuki kuralları yaptırıma bağlamaktır. Bu nedenle o bir kural faydacılığıdır.[86]

Şimdi şu söylenebilir ki Fichteci ayrılık tezi, ahlaki eylemde bulunabilmemiz için, Kant ahlakının daha içerikli bir türünü ve kural faydacılığının oldukça asgari ama istisnasız herkesin faydasına olan bir versiyonunu aynı anda takip etmemiz gerektiğini ortaya koyar. Bir çatışma halinde ise kural faydacılığından yana tavır almamız gerektiğini öne sürer; aksi halde bireysellik tehlikeye girecek ve Kantçı ahlakın sürekliliği sağlanamayacaktır. O halde Fichte, Kantçı ahlakın sürekliliğini sağlama adına, Kantçı ahlak, kural faydacılığıyla (hukukla) çatıştığında, kural faydacılığını takip edip Kantçı ahlaka aykırı hareket etmemiz gerektiğini öne sürmüş olur. Bu nedenledir ki özgürlüğün ve Ben'in asıl ifadesi olan Kantçı ahlak zaman zaman askıya alınmak zorundadır. Dolayısıyla Ben zaman zaman kendisini yok etmeme uğruna mutlak Ben gibi hareket etmeyi bırakmalıdır. Bu da Ben'in kökensel çelişkisidir ve sonsuz çabasının neden sonsuz bir çaba olarak kalmak zorunda olduğunun farklı bir şekilde yeniden ifade edilmesidir.

[86] Kosch (2015)'a göre Fichte'nin hukuk teorisi, yetileri maksimize etmeyi hedefleyen bir sonuççuluktur [capabilities-maximizing consequentialism].

SONUÇ

Fichte, hukuk ve ahlak alanlarını, bu alanları konu edindiği eserlerin başlığında da görüldüğü üzere, *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkelerine göre düzenlemiştir. Bu nedenle bu tezde, Fichte'nin hukuk ve ahlak alanı arasında yaptığı ayrımın sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için *Wissenschaftslehre* üzerine derinlemesine bir çalışma yapılmıştır. Tezin birinci bölümünde *Wissenschaftslehre*'nin en temel ilkesi olan Ben=Ben ilkesi veya Edim'in hangi tartışma özelinde ortaya koyulduğu ve hangi sorulara cevap olarak geliştirildiği gösterilmiştir.

Kant felsefesinde ortaya çıkan iki dünya düalizmi, bu felsefenin kendi bilgi idealini gerçekleştirmesine engel oluşturur. Bunu ilk kez gündeme getiren düşünürlerden biri Jacobi'dir. Jacobi Kant'ın felsefesinin, eğer tutarlı olmak istiyorsa, öznel idealizm olması gerektiğini, öznel idealizmin ise bilgi vermediğini ileri sürer. Reinhold Jacobi'nin eleştirilerini karşılayabilme adına her düşünürün kabul edebileceği evrensel bir ilke bulup felsefesini bu ilke üzerine kurarak tüm felsefelere temel oluşturacak bir ilk felsefe oluşturmak ister. Ancak Reinhold'un temel ilke olarak bilinç ilkesini önermesi, kuşkucu filozof Schulze tarafından onun "Aenesidemus" adlı eserinde reddedilir. Kant felsefesini tamamlamak isteyen Fichte ise, Schulze'nin eleştirilerini de hesaba katarak, bir temel ilke arayışına girer. "Aenesidemus'un Eleştirisi" adlı makalesinde bu temel ilkeyi Edim olarak ortaya koyar. Fichte bu makalede temel ilkenin hem salt biçimsel olmaması hem de bir olguya işaret etmemesi gerektiğini söyler. Bunun yanında, temel ilkenin, içeriğin de hesabını vermesi gerektiğini düşünerek onun olgu olmayan bir maddiliğe işaret ettiğini ortaya koyar. Fichte'nin olgu olmayan maddilik ile kastettiği şey ise, daha sonra *GWL*'de de açımladığı üzere, öznenin kendisini belirleyebilme kapasitesidir. Fichte, felsefesinin temeline bu ilkeyi koyarak hem temelci hem de döngüsel bir sistem yaratır. Teorik alanda olgu-biçim ayrımını aşamayan bu sistem, pratik alanda Ben'in kendi özgürlüğünü

gerçekleştirmek için olguyu biçimsel olana çekmeye çalıştığı sonsuz çabasıyla anlam kazanır. Öte yandan, bu ilkenin bu haliyle ne anlam ifade ettiği ve hukuk ve ahlak alanlarına nasıl temel oluşturduğu belirsiz görünmektedir. Bu nedenle tezin ikinci bölümünde Fichte'nin, temel ilkesini açımlamış olduğu *GWL* adlı eseri baştan sonra ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir.

Tezin ikinci bölümünde *Wissenschaftslehre* kavramı, *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkeleri ve bu temel ilkelerin temellendirdiği teorik ve pratik alanlar ele alınmıştır. Tezin bu bölümü, hukuk ve ahlak ayrımını ele alırken bize önemli ayrıntılar sağlar. İlk olarak, tezin 2.2.1-2.2.3 numaralı başlıklarından yola çıkılarak 2.2.4 numaralı başlığında Ben=Ben ilkesinin sentetik bir ilke olarak ortaya konulduğu gösterilir. Ben=Ben ilk bakışta çelişmezlik ilkesini temel alan analitik bir yargı biçimindeymiş gibi görünse de Fichte'nin sistemi, analitik yargıların, kesinliğini kendisinden alamayacağı bütüncül bir bilgi sistemi geliştirme idealine sahip olduğundan bu tür yargıların da sentetik bir ilkeyi temel aldığını gösterir. Buradaki akıl yürütme kabaca şu şekilde özetlenebilir:

(1) Bir bilgi sistemindeki hem analitik hem de sentetik yargılar, kesinlik içerir. (Bilgi kavramında kesinlik kavramı içerilir)

(2) Bir bilgi sisteminde kendinde-kesin birden fazla ilke olamaz. (Sistem nosyonu)

(3) Bir bilgi sistemindeki hem analitik hem de sentetik yargılar, kesinliğini nihai olarak kendinde-kesin ilkeden alırlar. (Sistem nosyonu)

(4) Bir bilgi sistemindeki sentetik/içerikli yargılar, kesinliğini nihai olarak salt biçimsel bir ilkeden (çelişmezlik ilkesinden) alamazlar.

(5) Bir bilgi sistemindeki analitik yargılar, kesinliğini nihai olarak çelişmezlik ilkesinden alsaydı bu ilke kendinde-kesin olurdu.

(6) Çelişmezlik ilkesi kendinde-kesin değildir. (2,3,4)

(7) Analitik yargılar kesinliğini nihai olarak çelişmezlik ilkesinden alamazlar. (5,6)

Fichte, bu şekilde ifade edilebilecek bir akıl yürütme ile analitik yargıların biçiminin,

kendinde-kesin olan sentetik bir ilkeden soyutlama yoluyla türetildiğini ortaya koyar. Başka bir akıl yürütme ile de A=A biçiminin kesinliğinin Ben=Ben ilkesinden geldiğini ve böylece Ben=Ben ilkesinin analitik değil sentetik bir ilke olduğunu gösterir. Dolayısıyla Ben=Ben'deki birinci ve ikinci Ben'lerin farklı olduğu öne sürer. Bu fark Ben'in sonsuzluğu ve sonluluğu arasındaki kökensel çatışmayı işaret eder. Bu çatışma, Ben'in iki farklı görünümünü resmeden ahlak ve hukuk alanında da olduğu gibi korunur. Ahlak daha çok Ben'in sonsuzluğunu ifade eden pratik yönüyle ilgiliyken, hukuk Ben'in belirlenmiş yönünü ifade eder. Böylece hukuk ve ahlakın verdiği emirler arasında bir uyuşmazlık meydana gelir. Ancak bu uyuşmazlığın giderilmesi imkansızdır.

İkinci olarak, tezin 2.3 numaralı bölümünde Ben'in kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyduğu teorik alanda, ahlak ve hukuk ayrımına temel oluşturabilecek birtakım ipuçlarına rastlanır. Hukukun daha çok belirlenmiş Ben'le ilgili olduğu ve dolayısıyla teorik alanda görünür hale geldiği düşünüldüğünde, bu bölümde ortaya konulan çözümlemeler ve bu bölümde ele alınan temel etkinlik olarak tasarımlama etkinliği hukukun anlaşılması bakımından önem arz eder. Örneğin, 2.3.1 numaralı başlıkta ortaya konan bir ilke hukukun temelini teşkil etmektedir. Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyarken, (i) Ben-olmayan'ın Ben'i etkin bir şekilde belirlediğini, ya da (ii) Ben'in kendisini mutlak etkinliği aracılığıyla belirlerken kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyduğunu varsayabiliriz. (i) ve (ii)'nin sentezi olan 'Ben ancak ve ancak belirlendiği sürece kendisini belirler' ilkesi, hukukun temeli olan çağrı kavramına işaret eder. Aynı zamanda 2.3.1'de nedensellik kavramının mantıksal bir sonucu olan "Ben yoksam, Sen de yoksun; Sen yoksan Ben de yokum" ilkesi de hukuk için kurucu niteliktedir. Yine 2.3.2.3 numaralı başlık altında gösterilen kendini-belirleme ve nesnel etkinlik arasındaki döngüsellik de hukuk alanında çağrı kavramıyla aşılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, hukuk öznel niyetlerden bağımsız olarak nesnel alanda kurulması gerektiği için, onun tasarımlama etkinliğini

temel aldığı görülür. Hukuka ilişkin her emir, tasarımlanabilir sonlu Ben'ler arasında kurulması beklenen bir ilişkiye ilişkindir. Bu ilişki ise maddi alanın olabildiğince eşit bir düzeyde bölüştürülerek sonlu rasyonel varlıkların kendilerini kısmen de olsa gerçekleştirebileceği bir imkân oluşturulmasını sağlar.

Hukuk alanına karşı olarak, ahlak sistemi pratik alanı temel alır. Dolayısıyla tezin 2.4 numaralı bölümünde açımlanan *Wissenschaftslehre*'nin pratik alanı, hukuk ve ahlak ayrımının anlaşılabilmesine zemin hazırlamaktadır. Fichte'de ahlak, bir görünüşler dizisi başlatma yetisini içeren bir özgürlük anlayışında temellenir. Bu özgürlük anlayışına göre, ahlaki bir Ben, özgür istemesinin gerçek bir edimini kendisinde bulmalı; kendisine kendi dışında gerçek bir nedensellik atfedebilmeli ve kendi kavramına göre eyleyebilmelidir. Bu koşullar ise *Wissenschaftslehre*'nin pratik bölümünde temellendirilmektedir. Ben'in özgür istemesinin algısı, tezin 2.4.1 numaralı bölümünde ortaya konan tasarımlama ile isteme arasındaki karşılıklı-koşullamayla temellendirilir; Ben'in kendisine kendi dışında bir nedensellik atfedebilmesi, tezin 2.4.2 numaralı bölümünde ele alınan çabalama ve karşı-çabalama arasındaki ilişkiyle gösterilir; Ben'in kendi kavramına göre eyleyebilmesi ise tezin 2.4.5 numaralı bölümünde özlem aracılığıyla kurulan duyguların karşıtlığı üzerinden varsayılır. Bunun yanında, ahlak alanında belirtilen yüksek güdü ve düşük güdünün sentezini ifade eden etik güdü, pratik alanda sonsuz saf etkinlik ve sonlu nesnel etkinliğin sentezi anlamına gelen sonsuz çabalama etkinliği ile anlam kazanır.

Tıpkı tezin 2.2 numaralı bölümünde ortaya konan Ben=Ben ilkesindeki kökensel karşıtlığın, ahlak ve hukuk alanını bir araya getirmeyi imkansız kılması gibi, bu karşıtlığın bir uzantısı olarak 2.3 ve 2.4'te ele alınan tasarımlama ve çabalama etkinlikleri arasındaki karşıtlık da ahlak ve hukuk alanını uzlaştırmanın önüne geçer. Hukuk daha çok 2.3'te açımlanan tasarımlama etkinliğini temel alırken, ahlak daha çok 2.4'te açımlanan çabalama etkinliğini temel alır. Bu etkinlikler arasındaki uzlaşmaz karşıtlık, ahlak ve hukuk arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın temelidir. Sonuç olarak,

Wissenschaftslehre'de hukuk ve ahlak arasındaki ayrım, bu sistemin temel ilkesi konumundaki Ben=Ben ilkesinin kendi antitezini kendi içinde taşımasıyla ilgilidir.

Tezin üçüncü bölümünde Fichte'nin ahlak ve hukuka ilişkin eserleri tartışılmış ve hukuk ve ahlak ayrımına ilişkin birçok sonuca ulaşılmıştır. Bu sonuçlar temelde altı maddede özetlenebilir.

1) Fichte'nin Ben'i kendi antitezini içinde taşıyan bir ilke olarak belirlemesi, normatif alanı ikiye bölmüştür. Bu nedenle yapılması gerekenin tek bir cevabı olmayabilir; 'X eylemini gerçekleştirmeliyim' ve 'X eylemini gerçekleştirmemeliyim' aynı anda doğru olabilir. Bunun temel nedeni Ben'in var olabilmek ve var kalabilmek arasında yaşadığı gerilimdir. Hem özne hem de nesne olabilmesi normatif alanın bu şekilde bölünebilmesine bağlıdır. Böylece normatif alanın iki farklı parçası olan hukuk ve ahlak birbirine karşıt emirler verebilmektedir.

2) Hukuk ve ahlak arasında bir ikileme düşüldüğünde eylemsizlik bir tercih anlamına geleceğinden, yani bu emirlerden birini gerçekleştirmek zorunda olduğumuzdan, tercihi nasıl yapmamız gerektiği sorusu gündeme gelecektir. Fichte'nin tercihi hukuktan yanadır. Çünkü var olabilmek var kalabilmeye bağlıdır, tersi geçerli değildir. Kuşkusuz ki var kalabildiğimiz alanlarda var olabilmemiz varoluşumuzu kısıtlar, ancak var olabilme uğruna hiç var olamamaktansa, var kalabildiğimiz alanlarda kısmi olarak var olmamız varoluş amacına daha uygundur. Bunun hukuk-ahlak ayrımındaki karşılığı ise yalnızca hukukun izin verdiği alanlarda ahlaki eylemeye olanak tanınmasıdır.

3) Fichteci ayrılık tezi, çağdaş hukuk felsefesindeki tezlerden farklıdır ve onlara bir alternatif olarak düşünülebilir. Çağdaş ayrılabilirlik tezleri hukuki pozitivizm kapsamında gündeme gelmiştir. Hukuki pozitivistlere göre, pozitif hukukun kaynaklarından birinin ahlak olması, bu iki alanın ayrı olmadığı veya hukuk alanını sırf olgusal yönden inceleyemeyeceğimiz anlamına gelmez, çünkü ahlak hukukun vazgeçilmez bir özelliği olarak görülmez. Hukuki pozitivistlerden Kelsen ve Hart pozitif hukukun normatif

niteliğine odaklanır ve bu niteliğin hukuk için olmazsa olmaz olduğunu düşünür. Bu nedenle Fichte'nin ayrılık tezine en yakın olan tezler Kelsen ve Hart'ın tezleridir. Kelsen'e göre hukuk olması gerekenleri işaret eden önermelerden kurulu bir alandır ve bu tür önermeler sadece aynı türden önermelerle temellendirilebilir. Hume'un 'olandan olması gereken çıkmaz' söylemine benzer şekilde olması gerekenden olanın çıkmayacağını düşünür ve hukuki bir sistemin temelinde koşulsuz bir normun olması gerektiğini iddia eder. Ancak bu norm ahlaki bir norm değildir, "ilk anayasaya uyulmalıdır" şeklindeki bir buyruktur. Hart'a göre ise hukuk alanının kökeninde belirli teamüller vardır. Her iki düşünürün de hukuk alanını ahlak alanından ayrı bir normatif alan olarak ortaya koyması normatif alanı bir bütün olarak düşünmedikleri anlamına gelir. Bu durumda adil bir çözümün ahlaksızca olabileceği bir senaryo ortaya çıkar. Ancak iki tez de tamamen düalist kalır ve neden ahlaksızca ama adil olanı veya ahlaklı ama adaletsizce olanı seçmemiz gerektiğini göstermez. Fichte'nin tezi ise bu iki normatif alanı özgürlük ve özbilinç ilkesi olan Ben üzerinden birleştirir ve normatif alanlar arasında bir takip sırası oluşturur. Yalnızca adil olduğu sürece ahlaki bir biçimde eyleyebileceğimizi ortaya koyar.

4) Fichteci hukuk-ahlak ayrımı bireysel ve toplumsal katkılar sunabilir. En temel bireysel katkısı kişinin parçalı benliğine dair bir öz farkındalık geliştirmesi ve böylece özgürlük ve nesnel deneyimi bağdaştırabilmesidir. Kişi, bir eylemi gerçekleştirmesinin ahlaki yönden zorunlu olduğunu düşünmesine rağmen, nesnel deneyimin kalıcılığı için bunu yapmaması gerektiğini fark edebilir. Örneğin, bir memur çalıştığı devlet dairesinin imkanlarını gizli bir şekilde zor durumdaki insanlar için kullansın. Bu eylem ahlaklı olsaydı bile kişiler arasında kurulan özgürlük ilişkisini zedeleyecekti. Fichte'nin ayrılık tezi kişinin toplumsal bir yaşam içinde hiçbir zaman tam olarak ahlaklı olamayacağını öğretir ve kişiyi kendi "ahlaksızlığıyla" barıştırır. Fichteci ayrılık tezinin toplumsal katkıları da bu temelde açıklanabilir. Kişi kendi ahlakını toplumsal alana dayatmada bir

tereddüt yaşayacaktır, çünkü ahlak anlayışından emin olsa bile, ahlak anlayışının kişiler arasındaki özgürlük ilişkisi ile (hukukla) uzlaşamama olasılığını düşünecek ve adil olma uğruna "ahlaksızca" yaşaması gerektiğini öğrenecektir. Öte yandan, bu tez, bir kişinin kendi ahlak anlayışını dayatmaya çalışmasına karşı, diğerine daha güçlü bir savunma pozisyonu verebilecektir.

5) Fichteci hukuk-ahlak ayrımı, kürtaj, ötenazi, hayvan hakları gibi tartışmalı etik problemlere farklı bir açıdan yaklaşmamızı sağlayabilir. Bu tür problemler genelde sadece ahlaki açıdan değerlendirilir ve sanki ahlakla hukuk arasında ayrılmaz bir bağ varmışçasına bu eylemin adil olup olmadığı değerlendirilmez. Fichteci ayrılık tezi bize bu konularda bir eylemi gerçekleştirmenin doğru olsa bile yanlış, yanlış olsa bile doğru olabileceği olasılıkları da sunar. Bu durumda bir eylemin yanlış olduğunu düşünüyorsak bile, bunu kanun çıkarmak suretiyle yasaklamak yanlış olabilir veya bir eylemin ahlaka uygun olduğuna kanaat getirmişsek bile, bunu kanun çıkarmak suretiyle yasaklamak doğru olabilir. Örneğin, Fichteci temellendirme göz önüne alınarak şu önermenin doğru olduğu söylenebilir: 'Kürtajı yasaklamak ahlaken doğru olsa bile adil değildir.' Bunun örneklenmesi adına tezde Thomson'un kürtaj savunusu ve Singer'ın ona verdiği cevap kısaca ele alınmıştır.

6) Fichte'nin hukuk alanı, ikinci bir ahlak alanı olarak düşünülebilir. Bir kişi, haklı olarak, 'Fichte'nin hukuku yapılması gerekenler yönünde emir veriyor, bu da onun ahlaki bir alan olduğunu gösterir' diyebilir. Fichte'nin hukuk olarak isimlendirdiği alanı ahlak olarak isimlendirdiğimizde nasıl bir durumun ortaya çıktığını değerlendirebiliriz. Fichte'nin hukuku, çıkarlarda ortak olanı temel aldığından, kişilerin niyetlerini önemsemeden sadece sonuçlarla ilgilendiğinden ve bunu bir devletin hukukunu temel alarak somutlaştırdığından onun kural faydacılığını esas aldığı savunulabilir. Fichte'nin ahlakı ise Kantçı ahlakı temel alır. Öyleyse Fichte bu her iki ahlak anlayışını aynı anda takip etmemiz gerektiğini söylemiş olur. Ancak bu iki ahlak anlayışının çatıştığı noktalarda

özgür varlıklar arasında var kalabilmek için kural faydacılığının zorunlu olduğunu ortaya koyar. Ayrıca Fichte kişinin sadece kendi eylemlerini Kantçı ahlaka göre sınayabileceğini, dolayısıyla başkalarının eylemlerini ahlaken yargılayamayacağımızı söyler. Ancak Fichte'nin hukukunu bir ahlak biçimi olarak düşünürsek, Fichte kişileri ahlaken yargılayabileceğimizi ve hatta özgür kalabilmek için yargılamamız gerektiğini söylemiş olur. Bu faydacılık temelli olduğu düşünülebilecek yargılar ile görünüşler alanı düzenlenmeden Kantçı ahlakın mümkün bile olmadığı ortaya çıkar. Sonuç olarak kural faydacılığı ve Kant ahlakı tarafından düzenlenen bu iki ayrı alanı (hukuk ve ahlak) tek bir ahlak alanı olarak düşünürsek, tek başına kural faydacılığı ya da tek başına Kant ahlakı yapılması gerekenin yeterli koşulu değil, sadece zorunlu koşulu olur. Yani Fichte hukuk alanını ortaya koyarak, Kant ahlakı ve kural faydacılığını bir araya getirmiş ve zaman zaman çatışacak olan bu ahlak anlayışlarının uzlaşmazlığını nihayetinde Ben'in kendisinin antitezi olmasına bağlamıştır denilebilir.

<table>
<tr><th colspan="4">TABLO 1: Wissenschaftslehre'de Teorik Alan</th></tr>
<tr><td colspan="4">(2) Ben kendisini Ben-olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyar. / Belirlenim kavramı</td></tr>
<tr><td colspan="2">(2.1) Ben-olmayan Ben'i belirler.</td><td colspan="2">(2.2) Ben kendisini belirler.</td></tr>
<tr><td colspan="4">Ben belirlendiği sürece kendisini belirler. / Karşılıklı Belirlenim kavramı</td></tr>
<tr><td>(2.1.1) Ben-olmayan'da gerçeklik vardır.</td><td>(2.1.2) Ben-olmayan'da gerçeklik yoktur.</td><td>(2.2.1) Ben etkindir, özne konumundadır</td><td>(2.2.2) Ben edilgendir, nesne konumundadır.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Ben edilgen olduğu sürece Ben-olmayan gerçektir. Nedensellik kavramı</td><td colspan="2">Ben, Ben-olmayan'a göre etkin, gerçekliğin mutlak bütünlüğüne göre edilgendir. / Tözsellik kavramı</td></tr>
<tr><td colspan="4">Ben, Ben-olmayan'a göre etkin olduğunda, Ben-olmayan edilgen olur. Ben-olmayan'ın edilgenliği Ben'e etkinlik olarak yüklenemez. Öyleyse bazı etkinlikler bağımsızdır. Bağımsız Etkinlik Kavramı</td></tr>
<tr><td colspan="2">(A) Karşılıklı etkileşimin içeriği, etkinliği belirler.</td><td colspan="2">(B) Etkinliğin biçimi, karşılıklı etkileşimi belirler.</td></tr>
<tr><td>(An) Ben-olmayan'ın özgür etkinliğinin sınırı, Ben'in edilgenliği tarafından belirlenir. Dogmatik Realizm</td><td>(At) Ben'in özgür etkinliğinin sınırı, Ben'in edilgenliği tarafından belirlenir. Dogmatik İdealizm</td><td>(Bn) Ben'deki edilgenliği, Ben-olmayan'da etkinlik olarak koyan, Ben'in etkinliğidir. Transfer etme etkinliği</td><td>(Bt) Ben'deki edilgenliği, Ben'de etkinlik olarak koyan, Ben'in etkinliğidir. Yabancılaştırma / Hariç bırakma etkinliği</td></tr>
<tr><td colspan="4">(C) Karşılıklı etkileşim ve bağımsız etkinlik birbirlerini belirler.</td></tr>
<tr><td colspan="2">(C1) Bağımsız etkinliğin biçimi içeriğini ve içeriği biçimini belirleyerek sentez oluşturur.</td><td colspan="2">(C2) Karşılıklı etkileşimin biçimi içeriğini ve içeriği biçimini belirleyerek sentez oluşturur.</td></tr>
<tr><td>(C1n) Ben'in etkinliği ve edilgenliği; Ben-olmayan'ın etkinliği ve edilgenliği; Ben'in etkinliği ve Ben-olmayan'ın edilgenliği; Ben'in edilgenliği ve Ben-olmayan'ın etkinliği bir ve aynıdır.</td><td>(C1t) Biçim (hariç bırakma) sayesinde, içerik (töz) koyulur: Niceliksel idealizm. Töz koyulduğu için hariç bırakma mümkündür: Niceliksel realizm. İkisinin sentezi: eleştirel idealizm.</td><td>(C2n) Biçim, yok olma aracılığıyla var olmadır; içerik özsel karşıtlıktır. Biçim, içeriğin alanını sınırlar; içerik, biçimi mümkün kılar.</td><td>(C2t) Biçim, içeriği belirler: diğerini bütünlükten hariç bırakan şey, onu hariç bıraktığı sürece bütünlüktür. İçerik, biçimi belirler: Bütünlüğün belirlenebilirliği hariç bırakmayı belirler. Sentez: bütünlüğün mutlak ve ilişkisel temeli aynıdır. Töz, ilineklerin bütünlüğüdür.</td></tr>
<tr><td colspan="4">(C3) Karşılıklı etkileşimin sentetik birliği (KESB) ve etkinliğin sentetik birliğini (ESB) birbirini belirleyerek sentez oluşturur.</td></tr>
<tr><td colspan="2">(C3n) -ESB, dolaylı koymadır (özne yoksa nesne de yoktur; nesne yoksa özne de yoktur: Bilinç yasası).
-KESB, özsel karşıtlık (ÖK) ile yok olma aracılığıyla var olmanın (YAV) özdeşliğidir.
-ÖK'nın, YAV'ı belirlemesinin zemini dolaylı koymadır. Niteliksel idealizm - Niceliksel idealizm
-YAV'ın ÖK'yı belirlemesi, dolayımlılığın zeminidir. Niteliksel realizm -Niceliksel realizm
-SONUÇ: Niceliksel idealizm ve niceliksel realizmin sentezi, eleştirel niceliksel idealizmdir: BEN YOKSA BEN-OLMAYAN DA YOK. ÖZNE YOKSA NESNE DE YOK.</td><td colspan="2">(C3t) -ESB, özne ve nesnenin belirlenebilirlik kategorisi altında bir arada tutulmasıdır. KESB yalın hariç bırakmadır.
- ESB, KESB'yi belirler: Karşıtların bir araya gelmesi Ben'in mutlak etkinliği ile koşullanmıştır: İdealizm
- KESB, EBS'yi belirler: Etkinlik, karşıtların bir araya gelmesi ile koşullanmıştır. / Engelleme [Anstoß] : Soyut Realizm
- SONUÇ: İdealizm ve Soyut Realizmin sentezidir: BEN'DE ETKİNLİK YOKSA, ENGELLEME DE YOK; ENGELLEME YOKSA, BEN'İN KENDİNİ BELİRLEMESİ DE YOK; KENDİNİ BELİRLEME YOKSA NE NESNE NE DE ÖZNE VAR.</td></tr>
</table>

ÖZET

Bu tez Fichteci hukuk-ahlak ayrımını ve bunun ne gibi katkılar sunabileceğini araştırmıştır. Fichte'nin hem ahlak hem de hukuk felsefesi *Wissenschaftslehre*'nin temel ilkelerine dayandığından, tezin ilk hedefi bu temel ilkeleri anlaşılır kılmak olmuştur. Bu amaçla, birinci bölüm Fichte'nin temel ilkesini hangi problemlere çözüm olarak koyutladığına odaklanmış ve ikinci bölüm *Wissenschaftslehre*'in temel ilkelerini bütün yönleriyle incelemiştir. Üçüncü bölüm ise, ilk iki bölümde yapılan tartışmayı temel alarak, Fichte'nin hukuk ve ahlak felsefesini, ayrılık tezini ve bu tezin katkılarını ele almıştır. Bu çalışma şu sonuçlara ulaşmıştır: i) Fichte'nin ayrılık tezinin kökeninde, temel ilkenin kendi antitezini içermesi yatar; ii) bu ayrılık tezi sadece hukuken izin verilen bir alanda ahlaki eyleme müsaade eder; iii) bu tez, özellikle ahlak ve hukuk arasında bir takip sırası oluşturması açısından, çağdaş ayrılabilirlik tezlerine bir alternatif sunar; iv) birtakım bireysel ve toplumsal katkılarda bulunabilir; bunlardan en önemlisi kişiyi kendi "ahlaksızlığıyla" barıştırmasıdır; v) kürtaj, ötanazi ve hayvan hakları gibi güncel etik problemler için alternatif bakış açıları getirir; ve vi) bu ayrılık tezi bir eylemde bulunurken hem kural faydacılığını hem de Kantçı ahlakı takip etmemiz gerektiğini ve ikisi çatıştığında kural faydacılığını seçmemiz gerektiğini ima eder.

ABSTRACT

This thesis investigates the Fichteian distinction between right and morality, and what kind of contributions it can offer. Since both his philosophy of right and ethical theory are based on the principles of the *Wissenschaftslehre*, the first aim is to clarify these principles. For this purpose, the first section focuses on the problems to which Fichte postulates his fundamental principle as a solution, and the second section examines the fundamental principles of the *Wissenschaftslehre* in their entirety. Taking into consideration the analysis of the *Wissenschaftslehre* in the first and second sections, the third section deals with Fichte's philosophy of right and ethical theory, his separation thesis, and its contributions. Thereby the following conclusions have been drawn: i) what underlies Fichte's separation thesis is that the fundamental principle contains its own antithesis; ii) the separation thesis permits a moral action only if it is compatible with law; iii) the separation thesis offers an alternative to contemporary separability theses, for it forms an order of precedence between right and morality; iv) it has certain substantial outcomes both at the individual and social level; the most notable one is to reconcile between individual/person with his/her own "immorality"; v) it brings different points of view to current ethical problems such as abortion, euthanasia and animal rights; and vi) the separation thesis implies that we should follow both Kantian ethics and rule utilitarianism at the same time, and that we should choose rule utilitarianism in case there arises a conflict between them.

KAYNAKÇA

Ameriks, K., (2000), **Kant and The Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy**, Cambridge: CUP.

Ameriks, K., (2006), **Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation**. New York: OUP.

Beiser, F. C., (1987), **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**, Cambridge: HUP.

Beiser, F. C., (2002), **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801**, Cambridge: HUP.

Breazeale, D., (2018), "Johann Gottlieb Fichte", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2018 Yaz Edisyonu, Der. Edward N. Zalta), <https://plato. stanford.edu/archives/sum2018/entries/johann-fichte/>, e.t.=13.11.2019.

Clarke, J. A., (2016), "Fichte's Independence Thesis", **Fichte's Foundations of Natural Right** (Ed. Gabriel Gottlieb), Cambridge University Press, s. 52-71

Copleston, F., (2010), "Alman İdealizmi" (Çev. Aziz Yardımlı), **Felsefe Tarihi**, 7/1a, İstanbul: İdea.

Darwall, S., (2005), "Fichte and the Second-Person Standpoint", **International Yearbook of German Idealism**, 3, s. 91-113.

Dudley, W., (2007), **Understanding German Idealism**, Stocksfield: Acumen.

Estes, Y., (2006), "Fichte's Hypothetical Imperative: Morality, Right and Philosophy in the Jena Wissenschaftslehre" **Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Natural Right** (Ed. Tom Rockmore ve Daniel Brezeale) Aldershot: Ashgate, s. 59-70.

Fichte, J. G., (1982a), "Foundations of the Entire Science of Knowledge", **The Science of Knowledge** (Der. ve Çev. Peter Heath ve John Lachs) Cambridge: CUP., s.87-286.

Fichte, J. G., (1982b), "Second Introduction", **The Science of Knowledge** (Der. ve çev. Peter Heath ve John Lachs) Cambridge: CUP., s.29-85.

Fichte, J. G., (1988), **Early Philosophical Writing** (Der. ve çev. Daniel Breazeale), Cornell University Press.

Fichte, J. G., (1992), **Fichte: Foundations of Transcendental Philosophy Wissenschaftslehre Nova Methodo (1796/99)** (Der. ve çev. D. Breazeale) New York: Cornell University Press.

Fichte, J. G., (2000), **Foundations of Natural Right** (Der. Frederick Neuhouser, çev. Michael Baur), Cambridge: CUP.

Fichte, J. G., (2005), **The System of Ethics** (Der. ve çev. Daniel Breazeale ve Günter Zöller), Cambridge: CUP.

Fichte, J. G., (2006a), "Aenesidemus'un Eleştirisi" (Çev. Özlem Barın) **Alman İdealizmi I** (Der. Eyüp Ali Kılıçarslan ve Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.33-59.

Fichte, J. G., (2006b), "*Wissenschaftslehre* Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", (Çev. Meryem Uçar) **Alman İdealizmi I** (Der. Eyüp Ali Kılıçarslan ve Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.60-111.

Franks, P., (2000), "All or Nothing: Systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon", **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge: CUP., s. 95-116.

Franks, P., (2005), **All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism.** Cambridge, MA: Harvard University Press.

Green, L. ve Thomas A., (2019), "Legal Pozitivism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2019 Kış Edisyonu, Der. Edward N. Zalta), URL = <https://plato. stanford.edu/archives/win2019/entries/legal-positivism/>, e. t.= 01.04.2020.

Hart, H. L. A., (1983), "Positivism and the Separation of Law and Morals", ***Essays in Jurisprudence and Philosophy***, OUP.

Hegel, G. W. F., (1977), **The Difference Between Fichte's and Scheling's System of Philosophy**, Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. F., (2006), "Fichte [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]" (Çev. Eyüp Ali Kılıçaslan) **Alman İdealizmi I** (Der. Eyüp Ali Kılıçarslan ve Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.462-487.

Heinrich, D., (2003), **Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism**. Cambridge: HUP.

Jacobi, F. H., (1994), "David Hume or Idealism and Realism, a Dialogue" ***The Main Philosophical Writings and The Novel "Allwill"*** (Çev. ve Der. George di Giovanni), London: McGill-Queen's University Press, s. 253-338.

Kant, I., (1998), **Critique of Pure Reason** (Çev. ve Der. Paul Guyer ve Allen W. Wood), New York: Cambridge University Press.

Kant, I., (2007), **Critique of Judgement** (Çev. James Creed Meredith), Oxford: OUP.

Kant, I., (2015a), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi** (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I., (2015b), **Prolegomena** (Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I., (2016), **Pratik Aklın Eleştirisi** (Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kayar, E. "Fichte'de Karşıkoyma (*Entgegensetzen*) ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi" **Felsefi Düşün** (Ekim 2018): 109-132.

Kosch, M., (2015), "Agency and Self-Sufficiency in Fichte's Ethics", **Philosophy and Phenomenological Research**, 91:2, s. 348–80.

Kosch, M., (2017), "Individuality and Rights in Fichte's Ethics", **Philosopher's Imprint**, v. 17, no. 12. s. 1-23.

Locke, J., (2012), **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme** (Çev. Fahri Bakırcı), Ankara: Ebabil Yayınları.

Martin, W. M., (1997), **Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project**, Stanford: SUP.

Martin, W. M., (2016), "From Kant to Fichte", **Cambridge Companion to Fichte**. Cambridge: CUP., s.7-37.

Nance, M., (2015), "Recognition, Freedom and the Self in Fichte's Foundations of Natural Right", **European Journal of Philosophy**, 23:3, s. 608-632.

Neuhouser, F., (2016), "Fichte's Separation of Right from Morality", **Fichte's Foundations of Natural Right** (Ed. Gabriel Gottlieb), Cambridge University Press, s. 32-51

Nomer, N., (2013), "Fichte's Separation Thesis", **The Philosophical Forum**, vol. 44 no. 3. s. 233-254.

Reinhold, K. L., (2011), **Essay on a New Theory of the Human Capacity for Representation** (Çev. Tim Mehigan ve Barry Empson), Göttingen: De Gruyter.

Rockmore, T., (2019), **Hegel'den Önce Hegel'den Sonra** (Çev. Kağan Kahveci), İstanbul: Say Yayınları

Singer, P., (2011), **Practical Ethics**. Cambridge: CUP.

Schulze, G. E., (2000), "Aenesidemus", **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism** (Çev. ve Der. George di Giovanni ve H. S. Harris), Indianapolis: Hackett Publishing Company, s.104-136.

Spinoza, B., (2011), **Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak** (Çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Thomson, J. J., (1971), “A Defense of Abortion.” **Philosophy & Public Affairs**, vol. 1, no. 1, s. 47–66. JSTOR, www.jstor.org/stable/2265091. e.t.=01.06.2020.

Zöller, G., (1988), **Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will**. Cambridge: CUP.